ALAIN BADIOU

FELSEFE İLE POLİTİKA ARASINDAKİ GİZEMLİ İLİŞKİ

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

MONOKL

Alain Badiou

Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki

Fransız radikal solunun en önemli düşünürlerinden birisi kabul edilen Alain Badiou, Uluslararası Felsefe Okulu'nda, École Normale Supérieure'de ve European Graduate School'da dersler vermektedir. Felsefenin sanat, aşk, bilim ve politikayı birlikte olanaklı kıldığını savunan Badiou hakikat ve evrensellik kategorilerine bir geri-dönüşü ifade etmektedir. Aldığı matematik eğitiminin fazlasıyla ağırlığını hissettirdiği Badiou'nun felsefi yapıtları Platon, Hegel, Marx, Lacan ve Deleuze gibi filozoflarla köprüler kurmaktadır. Fransa'daki politik yaşama da etkin olarak katılan ve 1968 olaylarını kendi felsefi ve politik kariyeri açısından önemli bir an olarak gören Badiou halen *L'Organisation Politique* içinde siyasal mücadelesine devam etmektedir. Başlıca yapıtları arasında *Théorie du sujet* (1982; Özne Teorisi), *L'Être et l'événement* (1988; Varlık ve Olay), *Manifeste pour la philosophie* (1989; Felsefe İçin Manifesto), *L'Éthique* (1993; Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme), *Deleuze: Varlığın Uğultusu* (1997) sayılabilir.

Yazarın Monokl'daki Diğer Kitapları:

Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe - Barbara Cassin ile birlikte
Sonlu ve Sonsuz
Tarihin Uyanışı
Deleuze: Varlığın Uğultusu (2012 - Yayıma hazırlanıyor)
Cinsel İlişki Yoktur, Lacan'ın Etourdit'si Üzerine İki Ders - Barbara Cassin ile birlikte (2012 - Yayıma hazırlanıyor)

MonoKL Yayınları

1- Ahmet Soysal
İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika
2- Jean-Luc Nancy
Demokrasinin Hakikati
3- Jean-François Lyotard
Pagan Eğitimler
4- Ahmet Soysal
Birlikte ve Başka I ve II
5- Thomas de Quincey
Immanuel Kant'ın Son Günleri
6- Jean-Luc Nancy
Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik
Dört Küçük Konferans
7- Emmanuel Levinas
Maurice Blanchot Üstüne
8- Michel Henry
Marx'a Göre Sosyalizm
9- Arthur Machen
Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık
10- Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov
Yamuk Bakan Öyküler (seçki)
11- Marguerite Duras
Yıkmak Diyor Kadın
12- Giorgio Agamben
Dünyevileştirmeler
13-Hervé Le Tellier
Bar Sonatları
14- Alain Badiou
Felsefe ile Politika
Arasındaki Gizemli İlişki

MonoKL

"Mono Kurgusuz Labirent"

YAZININ DOSTLUĞU

ile

DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Yayınları
KuloğluMah. Gazeteci Erol
Dernek Sk No:14 D:4 Taksim
Beyoğlu - İstanbul

e-posta: editor@monokl.net
www.monokl.net

Alain Badiou
Felsefe ile Politika
Arasındaki Gizemli İlişki

Yapıtın Özgün Adı: *La relation énigmatique entre philosophie et politique*

Birinci Basım: 2011 Kasım
Yayıma Hazırlayan: Volkan Çelebi
Düzelti: Barış Bayram
Kapak Tasarım: Janset Karavin
ISBN: 978-605-62624-3-2
Sertifika Numarası: 22834

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Monokl Atölye
Baskı ve Cilt: Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cd. No:14/2 Topkapı İstanbul

ALAIN BADIOU

FELSEFE İLE POLİTİKA ARASINDAKİ GİZEMLİ İLİŞKİ

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

MONOKL

İçindekiler

Bu derlemedeki metinlerin ilki, Paris'te Ulm Sokağı'ndaki l'École Normale Supérieure ve Campus des Cordeliers'de 22, 23 ve 24 Ekim tarihlerinde düzenlenen Alain Badiou Günü çerçevesinde, 23 Ekim 2010'da Alain Badiou tarafından verilen konferansın yayımlanmış halidir. Alain Badiou'nun aklına bu metne, ilkinin tamamlayıcısı olarak okunabilecek diğer iki konferans metnini eklemek gibi güzel bir fikir geldi: "La figure du soldat" [Asker figürü] ve "La politique: une di-

alectique non expressive" [Politika: anlatımsal olmayan bir diyalektik]. Kendisine en içten şükranlarımızı sunuyoruz. Aynı şekilde, Isabelle Vodoz'a, bu derlemeye yaptığı dostane ve her bakımdan tayin edici yardım için çok teşekkür ederiz.

Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki

Felsefe ile politika arasındaki paradoksal ilişkiye gelmeden önce, oldukça basit biçimde bizzat felsefenin kendisinin geleceği üstüne eğilmek istiyorum. Hocalarımdan biri olan Louis Althusser'e bir göndermeyle başlayacağım. Althusser'e göre, Marksizm'in doğuşu basit değildir. Onun doğuşu başlıca iki zihinsel devrime, iki olaya dayanır. En başta bilimsel bir olay; yani, Marx tarafından, adı "tarihsel maddecilik" olan, bir tarih biliminin yaratılması.

İkinci olaysa felsefi niteliktedir, Marx ve diğerlerince, adı "diyalektik maddecilik" olan, yeni bir akımın yaratılması. Yeni bir felsefenin; yeni bir bilimin doğuşunu aydınlatmak ve ona yardım etmek için gerektiğini söyleyebiliriz. Böylelikledir ki matematiklerin başlangıcı Platon'un felsefesini ve Newton fiziği de Kant'ın felsefesini gerektirmiştir. Bu konuda özellikle zorluk yaratacak bir şey yok. Bu çerçevede felsefenin geleceği üzerine birkaç küçük şey söylemek olanaklı hale gelir.

Bu geleceğin özü itibarıyla felsefeye ve onun tarihine değil, doğrudan doğruya felsefi doğada olmayan bazı alanlardaki yeni olgulara bağlı olduğu düşünülerek başlanabilir. Özellikle de, bilimin alanına ait olan olgulara. Böylece Platon, Descartes ya da Leibniz için matematik, Kant, Whitehead ya da Popper için fizik, Hegel ya da Marx için tarih, Nietzsche, Bergson ya da Deleuze için biyoloji.

Beni ilgilendiren şeye gelince, felsefenin felsefi olma-

yan bazı alanlara bağlı olduğunu söylemek konusunda kesinlikle hemfikirim ve bu alanları felsefenin "koşulları" olarak adlandırdım. Yalnız, felsefenin koşullarını bilimin gelişimi (*devenir*) ile sınırlamadığımı hatırlatmak isterim. Dört farklı tipe giren çok daha geniş bir koşullar kümesi öneriyorum: bilim, ama aynı zamanda politika, sanat ve aşk. Böylece benim yapıtım, örneğin, yeni bir sonsuz kavramına bağlıdır, ama aynı zamanda devrimci politikanın yeni biçimlerine, Mallarmé'nin, Rimbaud'nun, Pessoa'nın, Mandelstam'ın ya da Wallace Stevens'ın büyük şiirlerine, Samuel Beckett'in düz yazısına, ve psikanaliz bağlamında ortaya çıkmış olan yeni aşk biçimlerine olduğu gibi cinsiyetleştirme (*sexuation*) ve *"gender"*ı (*cinsiyet*) ilgilendiren tüm soruların tam bir dönüşümüne bağlıdır.

Öyleyse felsefenin geleceğinin, bu koşulların değişimine yavaş yavaş uyum gösterme kapasitesine bağlı olduğu söylenebilir. Ve şu da söylenebilirdi: bu durumda felsefe

sonradan gelir, felsefi olmayan yenilikler olup bittikten sonra gelir.

Kuşkusuz, Hegel'in vardığı sonuç tam da budur. Ona göre felsefe bilgelik kuşudur ve bilgelik kuşu baykuştur. Ama baykuş ancak gün batarken havalanır. Felsefe bilginin, deneyimlerin, gerçek yaşamın gününden sonra, gecenin başlangıcında gelen disiplindir. Görünüşe göre sorunumuz, yani felsefenin geleceği sorunu bu şekilde çözülmüştür. İki durum vardır. İlk durum: bilim, politika, sanat ya da aşk konusunda yani bir yaratıcı deneyimler şafağı doğmaktadır ve felsefe için yeni bir akşamımız olacaktır. İkinci durum: uygarlığımız tükenmiştir ve hayal edebileceğimiz gelecek karamsardır, sürekli karanlık bir gelecek. Felsefenin geleceği böylece kendi yavaş ölümü, geceleyin kendi yavaş ölümü olacaktır. Felsefe Samuel Beckett'in harika metni *Compagnie*'nin[1] başında okuduğumuz şeye indirgenecektir: "Bir ses karanlıkta birine ulaşıyor." Ne anlamı ne de varış noktası (*destination*) olan bir ses.

---

[1] S. Beckett, *Eşlik*, Düzlem, 1990, çev. Seniha Akar.

Ve aslında, Hegel ve Auguste Comte'tan, Nietzsche, Heidegger ya da Derrida'ya dek, tabii Wittgenstein ve Carnap'ı da unutmadan, felsefenin muhtemel ölümü şeklindeki felsefi fikirle yeniden karşılaşıyoruz, her şekilde bu fikrin klasik, metafizik biçimi altında. Burada, zamanımızın egemen biçiminin, sermaye-parlamentarizminin kararlı eleştirisinin tanınmış küçümseyicisi olarak, felsefenin sonunu ve zorunlu aşılmasını mı vazedeceğim? Benim konumumun bu olmadığını biliyorsunuz. Tam tersine, benim ilk *Manifeste pour la philosophie*'mde[2] zaten söylemiş olduğum gibi, felsefenin "bir adım daha" atmasına dikkat ediyorum. Çünkü metafiziğin ölümü yönündeki çok yaygın sav, daha çok karışmış, daha çok melezleşmiş, daha az dogmatik yeni zihinsellikler tarafından felsefi olanın bir aşımı şeklindeki postmodern sav, bu sav pek çok güçlükle karşı karşıya bulunmaktadır.

Belki de fazla biçimsel bir şeyler barındıran ilk güçlük şudur: uzun zamandan beri felsefenin sonu fikri tipik

---

[2] A. Badiou, *Felsefe için Manifesto*, Ara-lık, 2006, çev. Hakkı Hünler, Nilgün Tutal.

olarak felsefi bir fikirdir. Bundan başka, bu çoğunlukla olumlu bir fikirdir. Hegel'e göre, felsefe sonuna gelmiştir, çünkü felsefe mutlak bilginin/bilmenin ne olduğunu anlamaya muktedirdir. Marx için, dünyanın yorumu olarak felsefenin yerine, bu aynı dünyanın somut bir dönüşümü koyulabilir. Nietzsche'ye göre, eski felsefenin temsil ettiği olumsuz soyutlama, var olan her şeye koca bir "Evet!" olan hakiki yaşamsal bir olumlamayı özgürleştirmek üzere yok edilmelidir. Ve analitik akım içinse, arı anlamsızlar olan metafizik cümleler, modern mantığın paradigması altında, açık önermeler ve argümanlar lehine yapısöküme uğratılmalıdır.

Tüm bu durumlarda genelde felsefenin, özelde metafiziğin ölümüne ilişkin büyük beyanların çok muhtemelen bizzat felsefeye yeni bir yol, yeni bir amaç sokmanın retorik aracı olduklarını görüyoruz. "Ben yeni bir filozofum." demenin en iyi yolu muhtemelen abartıyla şunu söylemektir: "Felsefe bitti, felsefe öldü! Dolayısıyla benimle birlikte bütünüyle yeni bir şeyin

başladığını öne sürüyorum. Felsefe değil, ama düşünce! Felsefe değil de yaşamsal güç! Felsefe değil de ussal yeni bir dil! Aslında, eski felsefe değil, ama, dikkat çekici bir tesadüfle, benimkisi olan yeni bir felsefe."

O halde, felsefenin geleceğinin daima bir yeniden diriliş biçiminde olmaması olanaksızdır. Eski felsefe, aynı eski insan gibi, ölmüştür, ama bu ölüm aslında yeni insanın, yeni felsefenin doğumudur.

Bununla birlikte, esenliğin (*salut*) neşesine yerleştiğimiz zaman, yeniden diriliş ile ölümsüzlük arasında; hayal edilebilir en büyük değişim ile, ölümden yaşama geçiş ile hayal edilebilir değişimin en tam yokluğu arasında sıkı bir ilişki vardır.

Belki de felsefenin sonu motifinin, düşüncenin yeni bir başlangıcı şeklinde tekrarlayıp duran bağlaşık motifle birlikte tekrarlaması, olduğu haliyle felsefenin temel bir devimsizliğinin işaretidir. Felsefenin devamlılığını, kendi tekrarlı doğasını, ölüm ve doğum dramatik çiftinin göstergesi altına yerleştirmesi gerekmektedir belki.

Bu noktaya gelince, Althusser'in yapıtlarına geri dönebiliriz. Zira felsefenin bilime dayandığını savunan Althusser, aynı zamanda da çok tuhaf bir şeyi, yani felsefenin hiç tarihi olmadığını, felsefenin hep aynı şey olduğunu savunur. Bu durumda, felsefenin geleceği sorunu basittir: felsefenin geleceği, onun kendi geçmişidir.

Hayal kurmaya inanılır: işte, bir *philosophia perennis*[3] için, aynı'nın salt tekrarı olarak bir felsefe için, aynının ebedi dönüşü olarak Nietzsche üslubunda bir felsefe için eski skolastik görüşün son savunucusu haline gelen büyük Marksist Althusser.

Ama bu "aynı" neyi temsi eder? Felsefenin tarih karşıtı (*antihistorique*) yazgısına denk gelen aynı'nın bu aynılığı nedir? Bu soru bizi elbette felsefenin gerçek doğası üzerine o eski tartışmaya götürür. Genel hatlarıyla iki eğilim bilinmektedir. İlki için, felsefe öz itibarıyla düşünümsel/

---

[3] İyilik ve kötülük arasındaki mücadeleye ilişkin artık yeni hiçbir şey söylenemeyeceğini, insanın ahlaki değerlerle ilgili olumlu ve olumsuz tüm deneyimlerinin önceden başkalarınca yaşanmış ya da düşünülmüş olduğunu ve "iyi"yi arayan hayatlarımızın sürekli bu bildik yolculuk içindeki gelgitlerle geçeceğini savunan felsefe (ç.n.).

yansıtmalı (*réflexive*) bir bilgidir. Teorik alanda hakikatin bilgisi, pratik alanda değerlerin bilgisi. Ve bize düşen bilginin bu iki temel biçiminin çıraklıktan öğrenilmesini ve aktarılmasını örgütlemektir. O halde, felsefeye uygun biçim, okuldur. Filozof/Felsefeci; Kant, Hegel, Husserl, Heidegger ve ben de dahil daha pek çokları gibi bir öğretmendir/profesördür. O, hakikate ve değerlere ilişkin soruların düşünülüp taşınılmış aktarım ve tartışmasını yapar. Aslında Yunanlardan beri Ekol/Okul biçimini icat etmiş olan, felsefedir.

İkinci olasılık, felsefenin gerçekte ne teorik ne de pratik bir bilgi olduğudur. O, bir öznenin/konunun (*sujet*) doğrudan dönüşümünden ibarettir; varoluşun bir tümden altüst oluşu, bir çeşit kökten değişimidir. Ve, sonuç itibarıyla, dine çok yakındır, her ne kadar araçları salt ussal olsa da; aşka/sevgiye çok yakındır, ama arzunun şiddetli dayanağına da sahip değildir; politik bağlanmaya çok yakındır, ama merkezileşmiş bir örgütlenmenin zorlayıcılığı olmaksızın; sanatsal yaratıma çok yakındır; ama sanatın du-

yusal araçlarına sahip değildir; bilimsel bilgiye çok yakındır, ama matematiklerin biçimciliği ya da fiziğin deneysel ve teknik araçları olmaksızın. Bu ikinci eğilim için, felsefe illa da okula, acemiliğe, aktarıma ve öğretmenlere bağlı bir konu değildir. Birinin bir başkasına özgür seslenişidir. Aynı Atina sokaklarındaki gençlerle konuşan Sokrates, Prenses Elizabeth'e mektuplar yazan Descartes, *İtiraf*'larını kaleme alan Jean-Jacques Rousseau gibi; ya da tıpkı Nietzsche'nin şiirleri, Jean-Paul Sartre'ın romanları ve piyesleri, eğer narsisistik bir değiniye izin verirseniz, benim kendi teatral ve romanesk [roman ve tiyatro] yapıtlarım gibi; aynı, sanırım, felsefi yazılarımın en karmaşıklarına bile hakim olan olumlayıcı ve savaşkan üslup gibi.

Başka bir deyişle: felsefe, Lacan gibi konuşmak gerekirse, Üniversite söyleminin bir biçimi, akli kurumlar içinde profesörlerin ve öğrencilerin bir işi olarak tasarlanabilir. Bu, Aristoteles'in zamana bağlı olmayan skolastik görüşüdür. Ya da felsefe, Efendi'nin söyleminin en kökten biçimi; savaşçı olumlamanın (özellikle sofistlere ve Üniver-

sitenin övündüğü alimane kuşkuya karşı) birinci sırada geldiği kişisel bir bağlanma meselesi olarak görülebilir.

Bu ikinci görüş içinde, felsefe, bilginin bilgisinden daha fazla bilgi değildir. O bir eylemdir. Felsefeyi tanımlayan şeyin bir söylemin kuralları değil, bir eylemin tekilliği olduğu söylenebilir. Sokrates'in düşmanlarının "gençliğin bozulması" olarak adlandırdıkları şey işte bu eylemdir. Ve bu nedenle, bildiğiniz gibi, Sokrates ölüme mahkum edildi. Kısacası "gençleri bozmak" felsefi eylemi adlandırmak için çok uygun bir addır. "Bozmak"[4] kelimesinin anlamını iyi anlamak koşuluyla. Burada "bozmak", yerleşik kanılara körü körüne boyun eğmeyi reddetme olanağını öğretmek anlamına gelir. Bozmak; toplumsal ölçüler konusunda gençlerin fikirlerini değiştirmek, öykünme ve onamanın yerine tartışmayı ve ussal eleştiriyi koymak ve hatta, eğer sorun ilke sorunuysa, itaatin yerine başkaldırıyı koymak için bazı araçlar vermektir. Ama bu başkal-

[4] *Corrompre*: Bozmak, kokuşturmak; arılığından uzaklaştırmak; ahlakını bozmak, yoldan çıkarmak (ç.n.).

dırı, herkesin tartışmasına açık ilkelerin ve bir eleştirinin sonucu olduğu için, ne kendiliğinden ne de saldırgandır.

Rimbaud'nun şiirlerinde, "mantıksal başkaldırılar" diye tuhaf bir ifade buluruz. Bu muhtemelen felsefi eylemin iyi bir tanımıdır. Eski dost-düşmanım (*ami-ennemi*), dikkate değer karşı-filozof Jacques Rancière'in yetmişli yıllarda başlığı tam da *Les révoltes logiques* [Mantıksal başkaldırılar] olan çok önemli bir dergi çıkartmış olması rastlantı değildir.

Ama eğer felsefenin hakiki özü bir eylem olmaksa, Louis Althusser'in gözünde, neden felsefenin gerçek bir tarihi olmadığını daha iyi anlarız. Kendi yapıtlarında Althusser, felsefenin etker işlevinin (*fonction agissant*) görüşler arasına bölünme sokma olduğunu söylemeyi önerir. Ve daha da kesin olarak bilimsel bilgiye ilişkin görüşler içine, ya da, daha genel olarak teorik etkinlikler içine. Ne tür bir bölünme peki? Bu sonuçta materyalizm ile idealizm arasında (bir) bölünmedir. Marksist olarak, Althusser materyalizmin teorik etkinlikler için devrimci çerçeve,

idealizmin ise tutucu çerçeve olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla onun nihai tanımı şudur: felsefe teorik alanda politik bir mücadele gibidir.

Ama bu Marksist sonuçtan bağımsız olarak iki saptamada bulunabiliriz:

1) Felsefi eylem daima bir karar, bir ayrılık, açık bir ayrım biçimindedir. Bilgi ile kanı arasında, doğru kanılar ile yanlış kanılar arasında, doğruluk ve yanlışlık arasında, Tanrı ve Kötülük arasında, bilgelik ve delilik arasında, olumlayıcı konum ile salt eleştirel konum vs. arasında.

2) Felsefi eylem daima normatif bir boyuta sahiptir. Bölünme aynı zamanda bir hiyerarşidir. Marksizm durumunda, iyi sözcük materyalizm ve kötü olan ise idealizmdir. Ama, daha genel olarak, kavramlar ya da deneyimler içine sokulan bölünmelerin aslında daima, özellikle gençliğe, yeni bir hiyerarşi dayatmanın bir tarzı olduğu fark edilmektedir. Ve, olumsuz bir bakış açısından, sonuç yerleşik bir düzenin ve eski bir hiyerarşinin zihinsel olarak al aşağı edilmesidir.

O halde felsefede elimizde değişmez bir şey, tekrarın bir zorlaması (*compulsion*) ya da aynı'nın ebedi dönüşü gibi bir şey vardır. Ama bu değişmezlik, bilme değil eylem niteliğindedir. Bu; kendisi için, tüm biçimleri altında bilginin diğerleri arasında bir araç olduğu bir öznelliktir.

Felsefe, pratik ve teorik tüm deneyimlerin, yerleşik zihinsel bir düzeni al aşağı eden ve ortak değerlerin ötesinde yeni değerleri teşvik eden yeni büyük bir normatif bölünmenin önerilmesiyle yeniden örgütlenmesidir. Tüm bunların biçimi, herkese, ama en başta gençliğe az ya da çok özgür bir sesleniştir; çünkü bir filozof genç insanların kendi yaşamlarına karar vermeleri gerektiğini ve onların çoğu kez mantıksal bir başkaldırının risklerini kabul etmeye daha yatkın olduğunu kesinlikle bilir.

Tüm bunlar, neden felsefenin belli bir ölçüde hep aynı şey olduğunu açıklıyor. Pek tabii her filozof kendi yapıtlarının tamamen yeni olduğunu düşünür. Bu insanidir. Pek çok felsefe tarihçisi mutlak kopuşlarla tanıştırmıştır. Örneğin, Descartes'tan sonra, me-

tafiziğin kendi ussal kurulumu için paradigma olarak modern bilimi alacağı aşikardır. Kant'tan sonra, klasik metafiziğin olanaksız hale geldiği ilan edilir. Ya da Wittgenstein'dan sonra, dil incelemesinin felsefenin kalbi olduğunun unutulması yasaklanmıştır. Böylece önümüzde bir akılcı dönemeç, bir eleştirel dönemeç, bir dilsel dönemeç vardır. Ama aslında, felsefede hiçbir şey geri döndürülemez değildir. Mutlak bir dönüm noktası yoktur. Pek çok felsefeci bugün Platon'da ya da Leibniz'de, Heidegger ya da Wittgenstein'daki görünüşte benzer gerilim noktalarından çok daha ilginç, çok daha uyarıcı noktalar bulabilirler. Çünkü kendi matrisleri Platon ya da Leibniz'inkiyle bir hayli özdeştir. Sadece felsefenin kendi eyleminin bir tekrarı olması olgusu, filozoflar arasında var olan içkin yakınlıkları aydınlatır. Leibniz ve Spinoza ile Deleuze; Descartes ve Hegel ile Sartre; Bergson ve Aristoteles ile Merleu-Ponty; Platon ve Hegel ile ben kendim; Kant ve Schelling

ile Slavoj Zizek. Ve, muhtemelen, yaklaşık üç bin yıl boyunca, herkesle birlikte herkes.

Ama felsefi eylem biçimsel olarak aynı ve aynı'nın geri dönüşüyse, tarihsel bağlamdaki değişimi açıklamak gerekecektir. Zira eylem bazı koşullar altında meydana gelir. Bir filozof kendi zamanının deneyimleri için yeni bir bölümleme ve yeni bir hiyerarşi önerdiği zaman, bunun nedeni, yeni bir zihinsel yaratımın, yeni bir hakikatin az zaman önce ortaya çıkmış olmasıdır. Bunun nedeni aslında, onun gözünde, felsefenin gerçek koşulları içinde yeni bir olayın sonuçlarını üstlenmek zorunda olmamızdır.

Bazı örnekler verelim. Platon, Eudoxus'un[5] geometrisinin ve Pisagor sonrası bir sayı ve ölçü kavramının koşulları içinde duyulur ile anlaşılır arasında bir bölme önerdi. Hegel, Fransız Devrimi'nin çarpıcı yeniliği nedeniyle

---

[5] Eudoxus: Platon'un çağdaşı ünlü Yunan gök bilimci, geometrici, hekim. Gezegenlerin hareketi üzerine ilk kez bir teori formüle etmeye çalışmıştır. Çalışmalarını Arşimed kanalıyla tanıdığımız Eudoxus, Pythagorasçıların tüm çabalarına karşın üstesinden gelemedikleri, Rasyonel olmayan sayılarla temsile elveren büyüklüklerin nasıl olabileceği konusundaki sıkıntıyı, irrasyonel büyüklükler için de geçerli olan Orantılar Kuramı'yla gidermiştir. (ç.n.)

mutlak İdea'ya tarih ve oluşu soktu. Nietzsche, Wagner'in müzikal dramının kendisinde yarattığı fırtınalı duygular bağlamında Yunan trajedisiyle felsefenin doğuşu arasında diyalektik bir ilişki geliştirdi. Ve Derrida, büyük ölçüde, kadınsı boyutlarının deneyimimizdeki artan ve indirgenemez önemi nedeniyle katı metafizik karşıtlıklara ilişkin klasik yaklaşımı dönüştürdü.

İşte bu nedenle nihayetinde yaratıcı tekrardan bahsedebiliriz. Bir jest, bir bölme jesti biçimi içinde değişmez bir şey vardır. Ve bazı olayların ve sonuçlarının baskısı altında, felsefi jestin bazı yanlarını dönüştürme zorunluluğu vardır. Öyleyse elimizde bir biçim var ve biricik biçimin değişken biçimi. İşte bu nedenle, çok büyük farklılıklarına ve şiddetli anlaşmazlıklarına rağmen, felsefeyi ve filozofları açıkça tanıyoruz. Kant felsefe tarihi hakkında onun bir savaş alanı olduğunu söylemiştir. Kesinlikle haklıydı. Ama bu aynı meydanda, aynı savaşın tekrarıdır da. Müzikal bir imge burada işimize yarayabilir. Felsefenin oluşu(mu) (*devenir*) konunun ve çeşitlemelerin kla-

sik biçimindedir. Tekrar, konudur (tema) ve değişmez yenilikse, çeşitlemelerdir.

Ve tüm bunlar, aynı tema üstüne yeni bir çeşitleme zorunluluğu sağlamış olan, politikaya, sanata, bilime, aşka ilişkin bazı olaylardan sonra meydana gelir. Böylece, Hegelci ifadenin (sözcenin-*énoncé*) bir doğruluğu vardır. Biz filozofların, yeni bir hakikatin hakiki oluşumunun gün ışığından sonra, gece boyunca çalıştığımız çok doğrudur. Burada aklıma yeniden Wallace Stevens'ın "Şeyi taşıyan insan" başlıklı muhteşem bir şiiri geliyor; bu başlık bir ressamınkine benzer ve burada Stevens şöyle yazar: "Düşüncelerimizi bütün gece boyunca sürdürmeliyiz." Yazık, filozofların ve felsefenin yazgısı bu işte. Ve Stevens şöyle devam ediyor: "Ta ki parlak apaçıklık soğukta hareketsiz dikilinceye kadar." Evet, bir gün "parlak apaçıklık"ın, en üst biçiminin çelik gibi soğuğunda hareketsiz dikileceğini umut ediyoruz, buna inanıyoruz. Bu felsefesinin son aşaması, mutlak İdea, tam açığa vurulması olacaktır. Ama bu

vuku bulmaz. Tersine, canlı hakikatlerin gün ışığında bir şey meydana geldiği zaman, felsefi eylemi tekrarlamak ve yeni bir çeşitleme yaratmak zorundayız.

Böylece felsefenin geleceği, geçmişi gibi, yaratıcı bir tekrardır. Bütün gece vakti boyunca düşüncelerimizi sürdürme işini ebediyen yapmak zorundayız.

Geceye değin bu düşünceler arasında, kuşkusuz hiçbiri bizi bugün, politik durumla iç içe geçmiş olanından daha fazla kaygılandırmamaktadır. Bunun da basit bir nedeni vardır: politikanın kendisi, geniş ölçüde, bir tür düşünce gecesinin içindedir. Ama filozof, geceye değin kendi konumunun bir somut hakikatler gecesinin sonucu olmasına katlanamayan filozof, ufka doğru en uzaklarda, haber veren solgun ışıkları seçmeye çalışır. O bu kez daha çok Aiskhülos'un [Aiskhylos] *Agamemnon*'unun[6] en başındaki gece bekçisi gibidir. Bu eşsiz pasajı bilirsiniz:

---

[6] Aiskhülos, *Agamemnon*, Yunan Trajedileri 11 içinde, Mitos Boyut, 2010, çev. Yılmaz Onay.

"Yıllardır böyle nöbette! Köpek gibi uzanmış,
Çiy damlalarıyla ıslanmış yatağı üzerinde
Gece yıldızlarının seyrini, gözlüyorum
Gökte ışıldayarak ölümlülere,
Batışlarıyla da, doğuşlarıyla da,
Kışı, yazı getiren, bu parlak prensleri
Bugün de gözüm alev işaretinde,
[Troya'dan, Troya'nın] düşüşünden
Haber verecek ateşte; bu görevi verdi bana"

Filozof, bu türden bir bilimin Özne'sidir. O gecenin için-de Dışarı'nın sadık köpeğidir. Ama neşesi sabahın haber verilişinden kaynaklanır. Yine Aiskhülos'tan:

"Derken karanlığın ucunda, hayrına bir alev
Belirmiş gibi, ferahlar içim bir güzel
(*Sessizlik. Bir alev topu görünmüştür*)
Ha, ne, ışık! Gibisi fazla, yaşasın ışık! Geceyi
Gündüz gibi aydınlatıp, haberler iletiyor!"

Tam da bu son haftalarda, Bizim ülkemizde, bir kez daha gecenin içinde gün(düz)ün bazı yeni biçimlerini icat etmek için popüler [halkçı] bir yatkınlık olduğu kanıtlandı. Neşenin mümkün ateşinden, elimizde belki en azından kıvılcımlar var. Filozof, doğal olarak, çiy damlalarıyla ıslanmış yatağında, bir göz(ün)ü açar. Aydınlıkları bir bir sayar.

Biliyorsunuz ki nüfus içinde dört büyük küme vardır, bunlar hakkında, sadece son yirmi yılı hesaba katarsak, mevcut halin iç karartıcı disiplinlerinden kaçıp kurtulmalarını bekleyebilmeyi biliyoruz. Bunu biliyoruz, çünkü bu kolektiflerin her biri, henüz politik olarak sınırlı ama tarihsel olarak kitlenin hareketinden emin [bir] biçim içinde, ekonominin ve devletin oyunlarına indirgenemez bir varoluş biçiminin kanıtını sağladı.

Az zaman önce CPE meselesinde zafer kazanan, varoluştan ve gelecekten kaygılı, öğrenci ve liseli gençliği analım. Canlı ve emin [bir] hareket, kuşkusuz ikircimli [bir] zafer, ama vaatkar [bir] öznellik.

Polisin ve mimlemenin hırpaladığı, ayaklanmaları dönemsel olarak kortejleri ve siteleri tutuşturan, zamanların derinlerinden gelen ve sadece "başkaldırmakta haklıyız" buyruğuyla yönetilen karanlık asi inadı en azından yerleşmiş insanları korkudan titretme değeri taşıyan halkçı gençliği analım.

Yalnızca "beraber, hep beraber" parolasıyla, kış ortasında, günler boyu, bazı küçük taşra şehirlerinde toplam nüfusun üçte birini seferber ederek, çok büyük toplanmalar düzenlemeye muktedir, sıradan maaşlı kitleyi analım.

Son olarak, her zaman olduğu gibi ve on dokuzuncu yüzyıldan beri hakiki olanaklı politikaların stratejik merkezine yerleşmiş, kağıtlı ya da kağıtsız, hakları için uzun direniş savaşında örgütlenmeyi, yürümeyi, işgal etmeyi bilen, Doğudan gelmiş Afrikalı, Asyalı, yeni doğan proleterleri analım.

Bu kümeler arasındaki en küçük bağın, ayrılmazlıklarına neden olabilen her şeyin, politikanın keşfinde yeni bir sekans açacağını biliyoruz. Devletin, şiddet de dahil, tüm araçları kullanarak, "siteli" denen halkçı gençlik ile

öğrenciler, öğrenciler ile sıradan maaşlı kitle, bu sonuncusu ile yeni doğan proletarya arasındaki sınırlı da olsa her bağlantıyı ve hatta, halkçı gençlik ile yeni doğan proletarya, oğullar ile babalar arasındaki, aslında doğal görünüme sahip, tüm bağlantıları yasaklamaktan başka ana görevi yoktur; zaten, gençççiliğin[7] ve, babalarımızın maruz kaldığı ve yetmişli yıllar ile seksenli yılların başında bazı büyük grevlerde güçlerini göstermeyi bildikleri bu çalışma koşulları için duyulan hor görünün yarattığı "dostuma dokunma" ideolojisinin yaradığı şey budur.

Kimi zaman sürmeyi başarmış olan tek bağ, militan aydınları ve yeni doğan proletaryaları bir araya toplar. Daraltılmış bir eylem biçiminde, parlamenter ya da sendikal aldatmacaya hiçbir şey borçlu olmayan uzun politik bir yürüyüşün kaynakları burada deneyimlenir.

Filozofun gözünün algıladığı en yakın zamanlı loş

[7] *Le jeunisme*, gençlere ya da gençlere bağlı uluslara daha önemli bir yer vermeye yönelik sözde istenci betimleyen, genellikle aşağılayıcı anlamda bozma bir kelimedir. Kavram mesleki çerçevede yaş dolayısıyla yapılan ayrımcılığı betimlemek vs. için de kullanılır. (ç.n.)

ışık şudur ki, bu türden bağlar, devletin bileşik cephesinin yasaklamaya can attığı bağlar, sendikal yönelimler ve baştaki "sol" partiler şu son günlerde denenmiş ve deneyimlenmiştir. Karma gruplar oluşturulur ve bunlar kendilerine kesin olarak belirli görevler verirler: şunu ya da bunu işgal etmek, intikamcı pankartlar (*banderole vengeresse*) hazırlamak, uyuşuk sendika kortejini canlandırmak... O zaman, belki bugün, belki yarın...

Her halükarda olup biteni selamlayalım; devletin çürümesinin amblemiyle işleri kalmasın diye gösterdikleri böylesi bir direşkenliği selamlayalım, ki en azından bu amblemin bize ne kadar zarar vereceğini ve bu bakımdan bu adı taşıdığını çok erkenden söylediğim konusunda bana hakkım teslim edilecektir.

Tüm bunları görünce, aklıma yeniden, politika ile felsefe arasındaki, tarafımdan en derinden deneyimlenen tuhaf bağ geliyor.

Çarpıcı bir çelişkiyle başlayacağım. Bir yandan, felsefe açık biçimde ve zorunlu olarak demokratik bir etkinliktir. Nedenini açıklayacağım.

Öte yandansa, Platon'dan, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein; Heidegger ya da Deleuze dahil, bizzat bana kadar, filozofların çoğunluğunun politik anlayışları kelimenin alışıldık anlamıyla demokratik hiçbir şey barındırmaz. Başka bir deyişle, filozoflar parlamenter devletin ve fikir özgürlüğünün oy birliğiyle övülen iyiliklerini genellikle tanımazlar.

O halde, delillendirilmiş entelektüel tartışma ve özgür düşünce için kuşkusuz demokratik bir anlayış olan felsefenin gerçek doğası ile politik alanda felsefeye ilişkin üstü açık anlayışlar arasında –ki bu anlayışlar çoğu kez insanlığın kolektif yazgısı için otoriter bir çerçevenin var olduğunu kabul ederler ve her halükârda, Batı dünyasına hakim olan politik rejim tipi için hiçbir çeşit büyülenme hissetmezler– bir çelişki vardır.

Bu üç terim –demokrasi, politika, felsefe– arasında, paradoksal bir ilişki gibi bir şey vardır. Demokrasiden felsefeye geçmemiz gerekir. Aslında, eski Yunanlar tarafından felsefenin yaratımının yolu işte budur. Felsefenin doğuşu açıkça Yunanlar tarafından demokratik bir erkin ilk biçiminin icadına bağlıdır. Ama aynı zamanda felsefeden de politikaya geçmemiz gerekir. Aslında, politika hiç kuşku yok ki felsefenin evriminin bütün tarihi boyunca her zaman filozofların başlıca meşguliyetlerinden biriydi. Ama politika felsefe için bir düşünce konusuyken, genellikle bu tür politikadan demokrasiye geçmek çok zordur. Dilerseniz, demokrasi felsefenin öncesindeki bir zorunluluk ve sonrasındaki bir güçlüktür.

O halde sorumuz şudur: Politikada, felsefi etkinlik tarafından dönüştürülen şey nedir, öyle ki demokrasi sonra olanaksız ya da karanlık bir şey haline gelmek için bir zorunluluk olmaya başlasın?

Yanıtımız şu olacak; güçlük, demokratik özgürlük mefhumuyla felsefenin hakikat kavramı arasında yer almak-

tadır. Bir cümleyle, politik hakikat gibi bir şey varsa, bu hakikat tüm ussal zihinler için bir zorunluluktur. Dolayısıyla, özgürlük mutlak biçimde sınırlıdır. Tersine, bu nitellikte bir sınırlandırma yoksa, politik hakikat de yoktur. Ama bu durumda felsefe ile politika arasında olumlu bir ilişki yoktur.

Bu üç kavram, politika, demokrasi ve felsefe sonuçta hakikat sorusuyla birbirine bağlıdır. Karanlık kalan düğüm aslında hakikat kategorisine özgü karanlık tarafından belirlenir. O zaman soru şu hale gelir: demokratik bir hakikat anlayışı nedir? Görecelik ve şüphecilik karşısında, demokratik evrensellik nedir? Bir aşkınlığın zoru olmadan herkese uygulanan politik bir kural nedir?

Ama en baştan, yani alttaki iki konudan başlayalım:

1) Demokrasi neden felsefenin bir varoluş koşuludur?

2) Felsefe neden, çoğu kez politikanın demokratik bir vizyonu için bu denli uygunsuzdur?

Felsefe temel iki özelliğe sahiptir.

Bir yandan, konuşan kişi tarafından işgal edilen yerden bağımsız bir söylemdir. Dilerseniz, felsefe ne bir kralın ne bir rahibin, ne bir peygamberin ne bir tanrının söylemidir. Aşkınlık tarafındaki, iktidar ya da kutsal bir işlevin tarafındaki felsefi söylemin hiçbir güvencesi yoktur. Felsefe, hakikatin aranmasının herkese açık olduğunu kabul eder. Filozof herhangi bir kişi olabilir. Söylediği, konumu tarafından değil yalnızca içeriği tarafından geçerli sayılır ya da sayılmaz. Ya da daha teknik olarak, felsefi değerlendirme öznel dile getirme (sözceleme-*énonciation*) ile değil yalnızca nesnel dile getirme ile uğraşır. Felsefe, meşruluğunu sadece kendinden alan bir söylemdir.

İşte bu açıkça demokratik bir karakteristiktir.

Felsefe, konuşanın ya da düşünenin toplumsal, kültürel ya da dini konumuna tamamıyla kayıtsızdır. Kimden olursa olsun gelmesini kabul eder. Ve felsefe, onaylayan ya da itiraz edeni önden seçmeksizin doğrulama ya da eleştiriye açıktır. Herhangi bir kişi için olmayı kabul eder.

O halde demokratik olmanın felsefenin özünde bulunduğu sonucuna varabiliriz.

Ama, hem kökeninde hem de seslendiği kitle açısından tamamen evrensel olmayı kabul eden felsefenin, amaçlarında ya da yazgısında (*destination*) aynı anlamda demokratik olmayı kabul etmediği unutulmamalıdır. Herhangi bir kişi filozof ya da bir filozofun muhatabı olabilir. Ama her görüşün (*opinion*) diğer görüşlerle eş değerde olduğu doğru değildir. Zihinlerin eşitliği aksiyomu, görüşlerin eşitliği aksiyomu olmaktan uzaktır. Felsefenin başlangıcından beri, Platon'la birlikte, ilk olarak doğru sanılar/görüşler ile hatalı görüşleri ve ikinci olarak hakikat ile sanıyı/görüşü birbirinden ayırmak zorundayız. Felsefenin en son amacının hakikat ile sanı arasındaki ayrımı bütünüyle aydınlatmak olması ölçüsünde, kuşkusuz, felsefede görüşlerin özgürlüğü şeklinde ifade bulan büyük demokratik ilkenin gerçek kabulü olamaz. Felsefe hakikatin birliğini ve evrenselliğini sanıların çokluğunun ve göreceliğinin karşısına koyar.

Felsefenin demokratik eğilimini sınırlayan bir başka neden daha vardır. Felsefe hiç kuşkusuz eleştirel yargıya açıktır. Ama bu açık oluş (*exposition*) tartışma için ortak bir kuralın kabulünü içerimler. Argümanların geçerliliğini tanımak zorundayız. Ve sonuçta zihinlerin eşitliği aksiyomunun biçimsel koşulu olarak evrensel bir mantığın var olduğunu kabul etmek durumundayız. Metaforik olarak konuşursak, bu, felsefenin "matematik" boyutudur: seslenilen kitle konusunda bir özgürlük vardır, ama aynı zamanda tartışma için kesin bir kural zorunluluğu da.

Tam olarak matematik gibi, felsefe de herkesin harcıdır ve herkes içindir (*vaut de tous*) ve özgül bir dili yoktur. Ama sonuçların kesin bir kuralı vardır.

Böylece, felsefe politikayı incelediği zaman bunu arı bir özgürlük çizgisine göre yapmaz, ve tabii görüşlerin bir eşitliği çizgisine göre hiç yapmaz; politik bir hakikatin ne olabileceği sorusunu ele alır. Ya da yine, şu aşağıdaki iki ilkeye boyun eğdiği zaman politikanın ne olduğu sorusunu:

– Zihinlerin eşitliği konusundaki felsefi ilkeyle tutarlılık.

– Görüşlerin çeşitliliğinin hakikatin evrenselliğine bağımlılığı konusundaki felsefi ilkeyle tutarlılık.

Basitçe, eşitlik ve evrenselliğin felsefe alanında geçerli bir politikanın nitelikleri olduğu söylenebilir. Bunun için verilen klasik isim adalettir/doğruluktur (*justice*). Adalet, her durumu evrensel olarak talep edilen eşitlikçi bir ölçütün bakış açısından incelemek anlamına gelir.

Adalet fikrinde, eşitliğin özgürlükten çok daha önemli olduğunu belirtelim. Ve evrensellik; tikellik, kimlik/özdeşlik ya da bireysellikten çok daha önemlidir. İşte bunun içindir ki, demokrasinin bireysel özgürlükleri temsil ediyor olarak yapılan geçerli tanımında bir sorun vardır.

Richard Rorty'nin beyanı şöyledir: "Demokrasi felsefeden daha önemlidir." Bu politik ilkeyle birlikte, Rorty aslında felsefenin kültürel görececilik içinde çözülüşünü hazırlar. Ama Platon, felsefenin başlangıcında, tam olarak tersini söyler: felsefe demokrasiden çok daha önemlidir.

Ve eğer adalet kolektif olanın hakikati olarak politikanın felsefi adı ise, adalet özgürlükten çok daha önemlidir.

Platon'da bulduğumuz büyük demokratik politika eleştirisi hafiften muğlaktır. Bir yandan, bu hiç kuşkusuz kişisel aristokratik bir tutumdur. Ama öte yandan, bu hakiki bir sorundur; adalet ile özgürlük arasında tezat (*antagonique*) hale gelebilen bir tür çelişki sorunudur.

Bu konuda bilgilenmek için 1792 ve 1794 arasındaki Fransız devrimlerinin kararlarını okuyalım. Öylesine şaşırtıcı "Terör" kavramı tam olarak, politik hakikat için varsayılan evrenselliğin çıkarların bireyselliği ile şiddetli bir anlaşmazlığa düştüğü noktada işin içine girer. Öznel olarak, dönemin büyük devrimcileri bu anlaşmazlığı, erdemin güçten düştüğü yerde, terör kaçınılmazdır diye tercüme ederler. Peki ama erdem nedir? Politik istenç/irade ya da Saint-Just'ün "kamu vicdanı" diye adlandırdığı şeydir; ki bu vicdan, hiç esnemeden eşitliği salt bireysel özgürlüğün üstüne ve ilkelerin evrenselliğini bireylerin çıkarlarının üstüne koyar.

Bu tartışma güncelliğini hiç de kaybetmiş değildir. Gerçekten de bugünkü durumumuz nedir; yerleşmiş insanların, kendilerini "Batılı" diye adlandıranların durumunu kastediyorum? Sevgili özgürlüğümüz için ödenmesi gereken bedel, burada, Batı dünyasında, önce ülkelerimiz dahilinde, ama özellikle de dışarıda devasa bir eşitsizliktir. Felsefi bir bakış açısından, çağdaş dünyada hiç de eşitlik yoktur. Bizler, bu bakış açısından, büyük Jacoben atalarımızın bu kelimeye verdikleri anlamda hiçbir şekilde erdemli değiliz. Ama artık terörist olmamakla övünüyoruz. Yalnız, yine Saint-Just, şöyle soruyordu: "Ne erdem ne de terör isteyenler ne istiyorlar?" Ve bu sorunun yanıtı şöyleydi: çürüme (*corruption*) istiyorlar. İşte çürüme içinde daha uzağa bakmadan yan gelip yatıyoruz. Burada "çürüme"yi eşkıyalık ile "iyi/temiz toplum" arasındaki karşılıklı ilişkiler, utanç verici trafik, kapitalist ekonominin dayanak olduğunu bildiğimiz her türden suistimaller olarak adlandırmıyorum. "Çürüme" ile özellikle zihinsel çürümeyi anlıyorum; bu tür çürüme, elbette aynı zaman-

da her ilkeye yabancı olan bir dünyanın, ondan faydalananların çoğunluğu tarafından sanki o dünyaların en iyisiymiş gibi sunulmasına ve üstlenilmesine neden olur; o derece ki, bu dünya adına bu iğrenç kendinden memnuniyete itiraz edenlerle savaşılması ve başka yerlerden gelip sermaye-parlamentarizminin kendine hak gördüğü üstünlüğü koşulsuzca ifade etmeyenlere, layıkıyla "bütünleşemememişler" diye, içeride zulmedilmesi hoş görülür.

Düşüncenin çürüdüğü/bozulduğu ve adaletsizliğin hem gizli hem de bir o kadar kutsal bir ilke gibi olduğu bir dünyada büyümüş olan, bu çürümeye karşı var gücüyle başkaldıran filozof paradoksal bir durumda yaşamak zorunda olduğuna şaşıramayacaktır. Demokrasi felsefenin bir koşuludur, ama demokrasinin adaletle doğrudan bir ilişkisi yoktur, ki adaletin, bireysel özgürlüğün çürümüş ve demokratik tatlarından çok uzakta, erdem ile terörün rastlantısal ittifakı diye sunulduğu olur. Fakat adalet, politik alanda hakikatin felsefi adıdır. Böylece üç terimin, yani felsefe, demokrasi ve politikanın düğümü karanlık kalır.

Şimdi yönümüzü değiştireceğiz, matematik sayesinde klasik bir dolambaca başvuracağız. Matematikler, Platon'un çok erkenden gösterdiği gibi, muhtemelen, bulunabilecek adaletin en iyi paradigmalarıdır. Matematikte, ilk önce, aksiyomların seçimi olan bir tür ilk özgürlüğe sahibizdir. Ama bundan sonra, mantık kurallarına dayanan, tam bir belirlenim söz konusudur. Öyleyse ilk seçimimizin sonuçlarını tamamen kabul etmek zorundayız. Ve bu kabul bir özgürlük değil, bir zor, bir zorunluluktur: bu, doğru kanıtı bulmak için gösterilen çok zorlu zihinsel bir emektir. Sonuçta, tüm bunlar şu belirli anlamda kesin olarak evrensel bir eşitliktir: Bir kanıt, ilk seçimi ve mantıksal kuralları kabul eden istisnasız herkes için bir kanıttır. Böylece, seçime, sonuçlara, eşitliğe, evrenselliğe sahibiz. Aslında burada elimizde, amacı adalet olan klasik devrimci politikanın paradigması vardır. Temel bir seçimi kabul etmekle başlamak gerekir. 9 Thermidor'dan[8] sonra

[8] Thermidor, Fransız Cumhuriyeti takvimine göre on birinci aydır ve yaklaşık olarak Gregoryen takviminin 19 Temmuz - 17 Ağustos arasındaki sıcak günlerine karşılık düşer (ç.n.).

1794'te toplu olarak idam edilen 1792'nin büyük Jacobenlerinden, Çin'deki kültürel devrimin ve, geçen yüzyılın yetmişli yıllarının sonunda, dünyanın her yerindeki "solculuk"un (*gauchisme*) son ateşlerine uzanan tarihsel bölümde, seçim Çin devrimcilerinin iki yol ya da iki sınıf dediği şey arasında bulunur: devrimci yol ve muhafazakar yol. İşçi ya da burjuva sınıfı. Özel hayat ya da kolektif eylem. Sonra, yapılan seçimin sonuçları kabul edilmelidir; yani örgütlenme, çok ağır mücadeleler, fedakarlıklar, görüşlerin ya da yaşam tarzlarının özgürlüğü değil disiplin, zaferin stratejik araçlarını bulmak için uzun çalışma. Ve sonuç sözcüğün kullanılagelen anlamında demokratik bir devlet değil, düşmanın direnişini yok etmeyi amaçlayan bir diktatörlüktür. Ve aynı zamanda, tüm bunlar tamamıyla evrensel olarak sunulur, çünkü amaç bir sınıf ya da özel bir grubun iktidarı değil, tüm sınıfların ve eşitsizliklerin, ve en son olarak da, olduğu haliyle devletin sona ermesidir.

Bu anlayışta, demokrasi aslında bütünüyle farklı iki

şeyin adıdır. Bu önce, Lenin'in dediği gibi, bir devlet şeklinin adıdır, seçimleri, vekilleri, anayasal hükumeti vs. ile demokratik devlet. Ve ikinci olarak, bir kitlesel eylemin biçimidir: Bu büyük mitingleriyle, gösterileriyle, ayaklanmalarıyla, isyanlarıyla vs. halkçı ya da aktif bir demokrasidir. İlk anlamda, demokrasinin devrimci politika ya da adaletle doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. İkinci anlamda, demokrasi ne bir norm ne de bir amaçtır. Bir araçtır, politik alanda etkin halkçı mevcudiyeti gerçekleştirmek ve ilerletmek için bir araç. Demokrasi politik hakikat değil, politik hakikati bulmanın araçlarından biridir. Ama felsefe, gördüğümüz gibi, aynı zamanda demokrasidir; yeni bir çıraklığın, yeni bir söylem statüsünün koşuludur; bir statü ki hiçbir kutsal yeri, hiçbir kutsal kitabı yoktur, meşruluğunun güvencesi olarak ne kral, ne rahip, ne peygamber ne de tanrı vardır.

O halde bu bulanık düğümü bütünüyle anlamak için yeni bir hipotez sunabiliriz. Felsefenin görüş açısından,

demokrasi ne bir norm, ne bir yasa, ne de bir amaçtır. Demokrasi yalnızca halkın özgürleşmesinin olanaklı araçlarından biridir. Tam da tıpkı matematiğin zorunluluklarının aynı zamanda felsefenin koşulu olması gibi.

İşte bunun içindir ki felsefeden demokrasiye apaçıklıkla geçemeyiz, ama yine de demokrasi felsefenin bir koşuludur.

Bu elbette, "demokrasi" sözcüğünün "felsefenin öncesinde ve sonrasında" (*en amont et en aval de la philosophie*) farklı iki anlam aldığını ifade eder. Biçimsel koşul olarak, öncesinde, sözcük aslında önerme tümcesinin (sözcesinin-*énoncé*) tüm doğrulamalarının, konuşanın konumundan bağımsız olarak ve herhangi bir kişi tarafından tartışılmayı kabul ederek, argümantasyonun özgür bir protokolüne boyun eğmesini ifade eder. Gerçek demokratik hareket olarak, sonrasında, sözcük halkçı/popüler özgürleşme politikasının araçlarından birini belirtir.

Bu –biçimsel ve gerçek– iki anlamın birliğinin öznel

varoluşunu, felsefenin sözcüğü olarak, "komünizm" diye adlandırmayı öneriyorum. Yani: felsefenin biçimsel koşulunun bizzat kendisinin, fiili demokratik bir devletten bütünüyle farklı demokratik bir politikanın varoluşunun gerçek koşulu tarafından destekleneceği bir düşünce yeri hipotezi. Başka deyişle, herhangi biri tarafından tartışılabilir özgür bir argümantasyon protokülüne boyun eğmenin hüküm sürdüğü bir yer hipotezi, kaynağını özgürleşme politikasının gerçek varoluşunda bulacaktır. "Komünizm", kolektif eylemin özgürleştirici yansımasının, adeta felsefenin talep ettiği düşünce protokollerinden ayrılmaz olacağı öznel durum olacaktır.

Pek tabii, burada, Platon'un, yine de koruyucuların aristokrasisinden bütününde halkçı kolektiviteye genişletilen, bir arzusunu tanıyacaksınız. Bu dilek şöyle ifade edilebilir: insani bir kolektivitenin/topluluğun eşitlik doğrultusunda çalıştığı her yerde, koşullar, herkes filozof olsun diye bir araya getirilir. Tam da bu sebeple, 19. yüzyılda, Rancière'in varoluşunu ve istencini öylesine güzel

betimlediği onca filozof emekçi vardı. Tam da bu sebeple Çin'deki kültürel devrim sırasında, fabrikalarda diyalektik felsefenin emekçi çevrelerinin ortaya çıktığı görüldü. Yine, tiyatroyu geçici bile olsa özgürleşmenin olanaklı bir yeri olarak gören ve diyalektiğin dostlarından oluşan bir topluluk yaratma niyeti taşıyan Brecht'i analım.

Politika, demokrasi ve felsefe arasındaki bulanık düğümün anahtarı, o halde, politikanın bağımsızlığının, felsefenin demokratik koşulunun dönüşüme uğradığı [bir] yer yaratmasıdır. Bu anlamda, her özgürleşme politikası, –görülür ya da görülmez– felsefe için gerçek içinde onun evrenselliğini gerçekleştiren bir parola içerir ve bu parola şöyle ifade edilir: Madem herkes birlikte, o zaman herkes komünist! Ve madem herkes komünist, herkes filozof!

Bildiğiniz gibi, Platon'un bu konudaki temel görüsü, olsa olsa, eşitlikçi, kanaatkar, erdemli, komünist tarzda yaşayan bir filozoflar aristokrasisine işlerin idaresini emanet etmeye uzanıyordu. Einstein'dan bir metaforla söyler-

sek, bu, daraltılmış bir komünizm olarak adlandırılabilir. Söz konusu olan, felsefede genelleşmiş komünizme geçmektir. Eğer bu isim [site] hala zamanımızın bir politikasının düşünce-eylemi tarafından kurulan politik yere uygunsa, bizim Sitemiz, tıpkı bizim Terör fikri tarafından terörize edilmiş demokratlarımızın "gerçekçilik" adına mülkiyetin, mirasın, zenginliklerin bir elde toplanmasının, iş bölümünün, finansal eşkıyalığın, neo-kolonyal savaşların, fakirlerin zulüm görmesinin ve çürümenin kaçınılmaz olduğunu düşünmesi gibi, Platon'un kaçınılmaz olduğuna inandığı toplumsal farklılaşmadan habersiz olacaktır. Ve aynı minvalde, bu Site, felsefenin evrenselliğine gelindiğinde, kaynak [gönderici] ile adres [alıcı] arasındaki ayrımı da bilmeyecektir. Politikanın koşulu altında; sözcüğün komünist anlamında, fiili varoluşunun hem öncesinde hem de sonrasında demokratik olduğu andan itibaren, felsefenin varoluşu, herkesten geldiği gibi herkese seslenen diye tanımlanacaktır.

Asker Figürü[9]

[9] Bu konferans 2006 yılının Mayıs ayında Kaliforniya Üniversitesi'nde İngilizce olarak verilmiş ve Isabelle Vodoz tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.

Hangi dönem olursa olsun, hangi tarihsel sekans olursa olsun, bizim olanaklarımızı aşan şeyle; fikir olarak, insani hayvanın doğal ihtiyaçlarının ötesinde var olan şeyle bir bağı sürdürmemiz gerekir. Aşk inşası (*construction amoureuse*), sanatsal yaratım, keşifler, politik sekanslar gibi ana deneyimler çerçevesinde, yaşamsal ve toplumsal belirlenimlerimizi aşma olanağı bize sunuludur. Bize özgü insanlığımız çerçevesinde, insani olana içkin insanlığın

karanlık ve şiddetli, aynı zamanda da aydınlık ve dingin unsuruyla yüzleşmeliyiz. Bu nedenle Jean-François Lyotard, ünlü "insan hakları"nın aslında "sonsuzun hakları" olduğunu yazabilmişti. Zira insani olmayan insani olanın yaratıcı bir parçası olduğu ölçüde, insanlık hayvanlığa indirgenemez. İnsani yaratım, henüz var olmayan ama olması gereken insani "doğa"nın bu parçasını işte bu unsurda/ögede ortaya çıkarır. Doğal bütünlük olarak insanlık yoktur, zira insanlık, kendi içkin insandışılık (*inhumanité*) unsuru üstünde kazandığı sınırlı (*localisées*) zaferlere özdeştir.

İçimizdeki bu insandışılık unsuruna ilişkin deneyimi kabul etmek için, savunmak için, insani hayvanlar olarak bizler hepimiz maddi olmayan bazı araçlara başvurmak zorundayız. Ürkünç ve bereketli insani olmayan unsuru içinde, bizzat kendisinin ötesinde var olan bu insanlığın simgesel bir temsilini yaratmak zorundayız. Bu türden bir temsili ben bir kahraman figürü olarak adlandırıyorum. Bir "figür",

çünkü burada söz konusu olan eylem tarzı öz itibarıyla tanınabilir bir biçimdir. "Kahramanlıkla ilişkili" (*héroïque*), çünkü kahramanlık, özgül olarak, insan eylemlerinde iş başında olan sonsuzdur. Kahramanlık, insani hayvanın doğal sınırlarının ötesinde kendi insanlığını üstlenen bir şeyin, somut bir durumda, ışıltılı belirişidir.

Şuna derinden inanıyorum ki içinde bulunduğumuz tarihsel an yönünü kaybetmiştir (*désorienté*). Geçen yüzyıl öz itibarıyla olumsuz kahramanlık yönelimlerinin yüzyılıydı. Oluş halindeki insanlık adına, içkin insandışılığın tüm biçimlerini savunma yönünde berbat bir istenç ile tanımlanıyordu. Fikir, ödenecek bedel ne olursa olsun, yeni bir dünya ve yeni bir insan yaratmaktı. Kahraman figürleri, kimi zaman karanlık ve ürkütücü figürler, her yerde çağrılıyordu. "Devrimci" kelimesi bu yıkıcı deneyimi sentezliyordu. Komünist devrim, tüm sanatların sanatsal yıkımı, bilimsel ve teknolojik devrim, cinsel devrim. Eski geleneklerin sonu

figürü, yıkım kahramanlığı ve yeni bir gerçeğin *ex nihilo* yaratımıydı. Yeni Tanrı insanlığın kendisiydi.

Bugün bu düzenlemelerin (konumlanışların-*dispostifs*) hepsi krizdedir. Bu bunalımın semptomlarından biri eski geleneklerin geri dönüşü ve eski ölü tanrıların dirilişi manzarasıdır. Tüm kahraman figürleri aynı zamanda eskidirler, örneğin dini kurban ve kanlı fanatizm. Böylesi figürlerin yerine yeni hiçbir şey meydana gelemez. Bunlar insani olan ile insandışı olanın birbirinden ayrılmasından ileri gelir, yoksa insandışı olanın insanlığın tarihsel varoluşunun yeni bir sekansıyla bütünleşmesinden değil. Bununla birlikte, hiçbir kahraman figürünün bulunmayışı, eski fedakarlıktan/kurbandan kesinlikle daha yeğ değildir. Zira bunun yerinde elimizde bulunan, teknolojik katlin keskin insandışılığı ve yaşamın tüm yönlerinin bürokratik gözetlenmesidir. Elimizde kanlı ya da hiç olmadı güvenliğe değin savaşlar var, bunlara devletlerin kendi halklarına karşı yürüttüğü savaşlar da dahil; en küçük bir inanç ya da kanaat biçimini sürdürmeyen savaşlar. Aslın-

da, simgesel yaratıcı bir değer unsuru barındıran etkin bir figürün bulunmayışında, sahip olduğumuz tek şey, eski dini fedakarlık ile kapitalist denetimin kör istenci arasındaki biçimden yoksun çekişmedir. Ve bu savaş her yerde zihinlerin yönünü şaşırtıyor, özellikle de halkçı gençliğin önemli kesimlerini, en beter olana teslim olmuş bir nihilizmin ve fikirsiz bir umutsuzluğun yeri haline getiriyor. Yönümüzü şaşırmamız bizi kahraman figürlerinin yazgısını düşünmeye zorluyor. Sorunumuz, her zamanki gibi apaçık bir ikilemin terimleri olan yeni terimler içinde biçimselleştirilebilir. Yönü şaşmış zamanlarda, dini fedakarlığın eski ve ölümcül figürünün dönüşünü kabul edemeyiz, ama hiçbir figürün bulunmayışını ve kahramanlığa ilişkin tüm fikirlerin kökten biçimde yok olmasını da kabul edemeyiz. Zira bu iki hipotezin sonucu, insani olan ile onun insandışı unsuru arasındaki her tür diyalektik ilişkinin sona ermesi ve dolayısıyla, var olanın yönetiminin vahşi ve anlamsız evreninde tüm yaratıcı boyutların çözülüp gitmesidir. Her iki durumda da, sonuç ancak,

Nietzsche'nin "son insan" diye adlandırdığı şeyin hüzünlü utkusu olabilir. "Son insan", tüm figürlerden yoksun insanın güçten düşmüş figürüdür. Aşılma imkanı kalmamış insani hayvanın donmuş doğasının nihilist suretidir. Görevimiz, ne dini ya da ulusal fedakarlık figürünün geri dönüşü ne de son insanın nihilist figürü olacak yeni bir kahraman figürü icat etmektir. Yoldan çıkmış bir dünyada yeni bir kahramanlık tarzı için yer var mıdır? Ama baştan başlayalım. Son tarihsel sekans boyunca figürlerin ana özelliklerini çözümlememiz gerekir. Bunlara ilişkin şöyle bir sıralama önerebiliriz: Kahramanlık sitesinin paradigması savaştı. Fransız Devrimi'nin başlangıcı olan 1789'dan Çin'deki kültürel devrimin sonu olan 1976'ya, devrimci dönem boyunca tüm kahraman figürlerinin paradigması asker olmuştu. Bu asker figürü bizden önceki iki asrın bir yaratımıdır. Zira önceki savaşlarda, kahraman figürü asker değil, savaşçıydı. Savaşçı figürünün yaratıcı değeri destan tarafından betimlenir, asker figürünün yaratıcı değeri ise romantik ve romantizm sonrası lirik şiiri tarafından.

Çağdaş görüntülerde/imgelerde (sinema, televizyon vb.) bir savaşçı nostaljisi fark edilebilir; ki bu nihilist bireyciliğin baskısı altında asker figürünün bozulmasının bir belirtisidir.

Büyük sorun, savaşın ötesinde bir kahramanlık paradigması yaratmaktır, ne savaşçı ne de asker figürü olacak bir figür, ama yine de sadece fedakarlığın edilgen bir biçimi olan Hristiyan barışçılığına geri dönmeden.

Kahramanlığın eski figürü, büyük Fransız Devrimi'nden önce bireysel savaşçı figürüydü. Tüm ülkelerin tüm şiirlerinin ana figürü buydu ve bu figür hala, kişisel "utku" rejiminde, parlak eyleme ilişkin monarşik ve soylu anlayışı destekliyordu. Bu figür bir fikirle ilişkili bir disiplini şekillendirmez. Bu, kendinin olumlanmasının figürüdür, görülür bir üstünlüğün yüceltilmesidir. Bir yaratıcı özgürlük figürü değildir, çünkü savaşçı zırhına bürünmüş klasik kahraman bir yazgıyı üstlenir ya da miras kalmış bir koşulu değerlendirir. Savaşçı figürü zafer ile kaderi, üstünlük ile itaati birleştirir. Savaşçı güçlüdür, ama gücü-

nün kullanımına ilişkin hakikaten bir seçim şansı yoktur. Çoğunlukla ölümü tüyler ürperticidir ve açık bir anlamdan yoksundur. Savaşçı figürü hiç kuşkusuz insanlığın ötesinde yer alır, ama insani hayvan ile tanrılar arasında yer aldığı için. Bu gerçekten bir yaratım olmayıp daha ziyade dünya-üstü bir kapristen ileri gelen bir tür yerdir/mekandır. Bu aristokratik bir figürdür.

Fransız devrimi savaşçının bireysel ve aristokratik figürünün yerine askerin demokratik ve kolektif figürünü koymuştur. İşte bu, insan ile insandışı arasındaki ilişki için yeni bir imgelemdi. Temel anlayış "kitle olarak ayaklanma" anlayışıydı, ortak düşmana karşı, koşullarına bakmaksızın halkın tüm devrimcilerinin seferberliğiydi. Bu figürün kolektif boyutu esastı.

Askerin özel adı yoktu. O, bir Fikrin gücü altındaki büyük bir disiplinin bilinçli parçasıydı. Sonuçta, o anonimdir. Bildiğiniz gibi Paris'te, Zafer Takı'nın altında, meçhul Asker'i selamlayan bir alev yanar sürekli. Ve gerçekten de, simgesel asker figürünün gerçek özü meçhul olması-

dır. Temel boyutu, kişisel bir ruha ya da bir Tanrı'ya en küçük bir gönderme olmadan, cesaretli ölüm ile ölümsüzlük arasındaki diyalektik birliktir. Demokratik utku işte budur; bu utku kolektif ve anonim cesaretle ölümsüz bir şey yaratır. Burada içkin bir ölümsüzlükten bahsedebiliriz.

Kuşkusuz, bu şiirsel bir fikirdir. Romantizm bizi, kutsal bir öteki dünyanın değil, bizim dünyamızın şiirsel deneyimine içsel ebedi bir şey fikrine aşina kılmıştır. Böylece, Hopkins ya da Charles Péguy'den geçerek Victor Hugo'dan Wallace Stevens'a pek çok şair askere anonim ve utkulu figür olarak şarkılar düzmüşlerdir.

Asker figürünün bu sanatsal dönüşümü önemlidir, zira, aslında söz konusu olan aynı zamanda politik bir jesttir. Asker figürü, hiç kuşku yok ki, politikanın bütün devrimci dönemi boyunca paradigmatik olmuştur. "Devrimin bir askeri olmak" paylaşılan bir kanaatti. Çoğunlukla olduğu gibi, şiir politik öznelliği önceler ve aydınlatır. İşte bunun içindir ki burada ona dayanacağım.

Size sunacağım iki şiir var hatırımda: Gerard Manley Hopkins tarafından 1888'de yazılan İngilizce bir şiir ve Wallace Stevens tarafından 1944'te yazılan bir Amerikan şiiri. Bu iki şiirde ortak olan şudur: askerin kahramanlığı ile anonim ve, her ne kadar Hopkins doğrudan Hristiyan motiflerle şiirleştirmiş olsa da, dini olmayan ölüm üzerindeki utku arasında bir tür karşılıklılık düşüncesi.

Önce Hopkins'in şiiri[10]:

Evet. Neden herkes, bir asker görünce, onu kutsar? Kutsamak
Kızıllarımızı, mavi yakalarımızı. Oysa aralarından çoğu ancak
narin, hatta değersiz kilden yapılmıştır. Yanıt: gurur dolu
yüreğimiz, bu mesleği cesaretli diye adlandırdığından,
insanların bundan daha az cesur olmadığını tahmin eder, umar,
buna kani olur;
Sanatçıyı sanatına göre takdir eder, öyle tasarlar, kabul eder;
her şeyi iyi tarafından almaktan memnun, çünkü her şeyde

[10] Burada Badiou söz konusu şiirin Jean Mambrino tarafından yapılan çevirisinin Fransa'da *Nous* Yayınları'ndan çıktığını belirtiyor.

öyle bir hava var ki, ve kırmızı giysi savaşın ruhunun ta
kendisini ifade eder. Bakın Kralımız İsa'ya. O savaşı tanır, o
dövüşken deniz yolculuğunu kullanmıştır.
Hiç kimse daha iyi çekemez sireni. Ve bekler, neşe içinde,
bir yerlerde bir insanın yapabileceği her şeyi
yaptığını gördüğü zaman.
Sevgiyle eğilir, atılır boynuna, kucaklar onu.
Ve bağırır: "Ey Mesih'i yaratan eylem! Tanrı böyle tene
bürünür; Eğer geri gelseydim" diye bağırır Mesih, "böyle
yapardım".

Yalnızca üç yorum:

1) Hopkins'e ilişkin olarak, mesele net bir şekilde bir figür, bir paradigma meselesidir. Herkes kutsar askeri, herkes onun salt dış görünüşünü kutsar: "kızıllarımız, mavi yakalarımız". Bunun sebebi bu görünüşün "savaşın ruhunun ta kendisi" olmasıdır. Asker görmeye, doğrudan simgesel ya da duyulur temsile bağlıdır. O, savaşın ruhunun biçimsel görünürlüğüdür.

2) Bu savaş ruhu neden bu kadar önemlidir? Çünkü tehlikenin ötesinde, ölümün ötesinde insani yeterliklerin ifadesidir. Bu öyle bir durumdur ki insanoğlu Tanrı'nın bizzat kendisinin "Mesih" adı altında olmuş olduğu denli kusursuz ve utkuludur. Kurtarıcı işlevi içinde ve dolayısıyla Tanrı'nın basit kimliğinin ötesinde Mesih'in Tanrı olarak beden bulması gibi, kendisinde "bir insanın bir insanın yapabileceği her şeyi yaptığını" gördüğümüz anonim asker, hayvani faniliğinin ötesinde, ölüm karşısında titremesinin ötesinde, oluşa gelen insanlığı cisimleştirir. Bu nedenle, Tanrı'nın hakiki özüne Mesih kılığında erişilmesi gibi, insanlığın hakiki özü asker tarafından kurtarılır.

3) Ama insanlığın bu özü basit bir gerçekleşimin ötesine uzanır. Özsel olmaktan çok varoluşsaldır. Asker insanlık figürünü-aşan/iyiye dönüştüren (*trans-figurer*) bir fügürdür. Çünkü, askerin eyleminde, ebedi bir şeye sahip oluruz, tıpkı Mesih'in ölümünde Diriliş'e, yeni yaşama sahip olduğumuz gibi. Bizzat Tanrı'nın askeri gördüğünde attığı çığlık buna tanıklık eder: "Mesih'i yaratan eylem!"

Sonuç olarak, askerin insanoğlunun bir hakikate tutulduğundaki üç temel özelliğini içeren bir metafor olduğunu söyleyebiliriz. En başta, bu herkes için bir örnek, evrensel bir sesleniştir; sonra, bu, yapacak hiçbir şey olmadığının düşünüldüğü bir zamanda birisi tarafından gerçekleştirilebilecek olana misaldir, yeni bir olanağın yaratılmasıdır; son olarak, hakiki bir fikrin hizmetindeki bir eylemde bulunan ölümsüzlüğe ve ebediliğe bir örnektir. İçkin bir ölümsüzlüğün yaratılmasıdır.

Tüm bunlarla Stevens'ta tekrar karşılaşıyoruz, ama daha melankolik bir ruh hali içinde. Bence, Wallace Stevens 19. yüzyılın en büyük Amerikalı şairidir. 1879'da doğmuştur, bu da Birinci Dünya Savaşı sırasında onun genç bir adam olduğunu gösterir. Ve 1955'te ölmüştür, bu ise onun İkinci Dünya Savaşı'nın tüyler ürpertici katliamlarını da bildiğini gösterir. Asker figürünün evrenselliğinin zirveye ulaştığı ama aynı şekilde sona erdiği dönemde yaşamıştır. Bu Stevens'ın bu dönemdeki başlıklarında görülür. 1943'te *Dünyanın bir parçası* başlıklı bir derleme yayım-

lamıştır ve bu başlık kusursuz bütünlük olarak dünyanın sonu fikrini kapsar. Bu derlemede üstü açık biçimde kahraman meselesiyle karşılaşırız: Büyük bir şair burada savaş zamanındaki bir kahramana, güce ve figürün değerine ilişkin sonucu belirsiz olan bir şiir adamıştır. Seçmiş olduğum şiir *Yaz esrimesi* başlıklı bir derlemede yer almaktadır. Stevens'ta yaz hep olumlamanın adıdır, aynı güneşin, olma ile görünmenin birbirinden ayırt edilemez olduğu bir noktanın ismi olması gibi. Stevens'a göre, savaş yeni kahramanlığın doğal sitesi olmayı kesmiştir. Zira savaş güneşin ve salt olumlayıcı yazın apaçıklığının sonudur. O zaman soru şudur: insani malzemenin hesapsızca saçılıp savrulduğu böylesi savaşlardan sonra, bir "yaz esrimesi" nasıl hala tasarlanabilir? Paradigmatik askerin ölümünden sonra, bir kez daha, varlığın ve olumlayıcı düşüncesinin hakiki görünmesi gibi bir şeyle karşılaşmayı umut edebilir miyiz? Stevens için asker, nöbetinin başka bir figür tarafından zorunlu olarak devralındığı belirsiz bir eşikte bulunan kahramandır ve şiir bunun gizli şifresidir.

Şiirin başlığı Fransızca: "*Esthétique du Mal*" [Kötünün Estetiği]. Bu Baudelaire'den bir alıntıdır. Bu başlık bize tam da, şiirin estetik ile kötü/kötülük arasında, varlığını sürdüren biçimsel (*figural*) güzellik ile onun melankolik yok oluşu arasında yer aldığını gösterir. Asker figürü şiirin altıncı bölümünde görünür. İşte bu bölüm:[11]

Askerin yarası olan gül nasıl da kıpkırmızı
Birçok askerin yaraları, hepsinin yaraları
Kan kırmızı içinde düşmüş askerler,
Ölümsüzlük boyutunda büyüyen zamanın askeri.

Kendisinden doğan bolluğun asla sürülmediği bir dağ,
daha derin bir ölüme gösterilen kayıtsızlığın bolluk olmasından
gayrı, karanlıkta dikilir, bir gölge tepesi gibi
zamanın askeri orada bulur ölümsüz bir dinlenceyi

Eş merkezli gölgelerin oluşturduğu çemberler, kendi içlerinde,

[11] Fransızcaya çeviren Christian Calliyannis.

hareketsiz, ama rüzgarın önünde yer değiştiriyorlar,
Kızıla batmış ölümsüz askerin yatağındaki geçici
uykusunda gizemli kıvrımlar oluşturuyorlar.

Arkadaşlarının gölgeleri etrafında dönüyor,
Gecenin geç vakti, yaz onlar için salıyor
kokusunu, ağır bir uyuşukluk gibi, ve onun için,
zamanın askeri için, yaza yaraşır bir uyku yayıyor.

Bu uykuda yarası iyi, çünkü hayat da öyleydi.
Onun hiçbir parçası asla ölümün parçası olmamıştı,
Bir kadın okşuyor eliyle alnını
Ve zamanın askeri bu okşamanın altında dingin.

Bir kez daha, üç yorum:

1) Asker burada, Hopkins de olduğu gibi, dış görünüşü ya da eylemiyle sunulmaz. Yara ve ölümle temsil edilir. Renk, kanın rengidir. Ve bununla birlikte yarayı biçimlen-

diren gül olduğundan olumlu bir dönüşüm vardır elimizde ("Askerin yarası olan gül nasıl da kıpkırmızı"). Ve yaranın kendisi, gül gibi, yaşamın iyiliğinin (*grâce*) simgesidir: "Yarası iyi, çünkü hayat da öyleydi." Böylece asker yaşam ile ölüm arasında olumlu bir aracıdır.

2) Asker zamandan yaratılmıştır. Her asker bir "zamanın askeridir". Neden? Çünkü savaş, modern savaş, kişisel bir yazgıyı sürdüren müthiş savaşçılarla parlak muharebelerden ibaret değildir. Modern savaş milyonlarca adsız/anonim asker için uzun bir ıstırap dönemidir, çamur ve harabeler içinde ölüme açık karanlık bir dönemdir. Ve bununla birlikte, bu zaman zamanın ötesinde bir şey yaratır, bu ölüm ölümün ötesinde bir şey yaratır. Bütün şiir zaman ile ölümsüzlük arasında, ışık geçirmez, ama şiirsel olarak asli bir ilişki tesis eder. Bunun formülü şudur: "Zamanın askeri ölümsüz bir dinlence bulur." Devletlerin barbarlığında boğulduğunda asker figürünün en üst gücü budur. Askerde büyük olan bir şey vardır, çünkü o her şeye rağmen, anonim

olarak, zaman ile ölümsüzlük arasında tanrısız bir bağ yaratır.

3) Nihayet askerin güneşin, yazın yaratıcı gücünün apaçıklığının yeni bir biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Yaz, ölümün gecesinde mevcuttur. "Gecenin geç vakti, yaz onlar için salıyor / kokusunu, ağır bir uyuşukluk gibi, ve onun için, / zamanın askeri için, yaza yaraşır bir uyku yayıyor". Bu anlamda, yazın apaçıklığının etkilediği ölmekte olan asker ölüm tarafından dokunulmadan kalır. Parlak ve gizemli formülün anlamı budur: "Onun hiçbir parçası asla ölümün parçası olmamıştı". Ölümlü beden ve kanayan yara tarafından özetlense de, asker figürü dini fedakarlığın çeşitli biçimleriyle kesinlikle bir değildir. Ölüm, [yani] asker, yaşamın kendisi olarak kalır; gül ise gecenin içindeki yazın ölümsüzlüğü.

Tüm bunlardan ne sonuç çıkarmalıyız? Asker, hayvani insanın kendi sınırlarının ötesinde bir şey yaratma ve dolayısıyla kimi ebedi hakikatlerin yaratımına katılma kapasitesinin çok önemli iki özelliğinin modern simgesiydi.

İlk olarak, asker figüründe, bu yaratımın, dini inançtan bağımsız olarak kolektif ve içkin olabildiğini biliyoruz. İkinci olarak, bu yaratımın zamandan sonra değil de bizzat zamanın içinde ebedi olduğunu biliyoruz.

Ama figürün sınırı kendisini her iki şiirde de açıkça gösterir. Hopkins'te askerin biçimsel (*figural*) utkusunun zorunlu metaforu Hristiyanlık unsurunda durur. Asker ölüm ve diriliş eylemini tekrarlar. Tanrımıza denk olabiliriz, der Hopkins. Ama ya, Nietzsche'nin hepimize öğrettiği gibi, Tanrı öldüyse ne olur? Stevens'ta, yaraların ve ölümün şiirsel dönüşümüyle (*transfiguration*) ifade olunan yazın ve güneşin melankolik ölümsüzlüğü/sağ kalışı (*survie*) vardır karşımızda. Ama ya, günümüzde olduğu gibi, savaş karanlık bir kasaplığa dönüştüyse ne olur?

Askerin şiirsel dönüşümü aynı zamanda bu figürün sonunun parlak başlangıcıdır. O zaman görevimizin kesin, belirli bir görev olduğunu biliriz. Aristokratik savaşçının dönemi, aynı demokratik askerinki gibi, ardımızda kalmıştır, bu kesin. Ama yine de Tarih'in barışçıl sonuna

varmış değilizdir. Tam tersine, karmaşa, şiddet ve adaletsizlik içinde yaşıyoruz. Öyleyse kolektif eylememiz için yeni simgesel biçimler yaratmak zorundayız. 20. yüzyılın büyük bölümünde olmuş olduğu gibi, bir küresel olumsuzlama ve "nihai savaş" bağlamında yapamayız bunu. Bir sonu gelmez çekişmeler ağının sardığı yerel olumlamaları içinde yeni hakikatleri savunmaya mecburuz. Yeni bir güneş bulmalıyız, başka bir deyişle, yeni bir zihinsel peyzaj/manzara. Şu an için icadımızın ölçeği çok önemli değildir, zira Stevens'ın dediği gibi: "Nerede olursa olsun manzara güneştir ." ["Le soleil est le paysage où qu'il soit."]

Politika: Anlatımsal Olmayan Bir Diyalektik[12]

[12] Bu konferans 26 Kasım 2005 tarihinde Londra Üniversitesi Birbeck Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde İngilizce olarak verilmiş ve Isabelle Vodoz tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.

Bugün, geçen yüzyıl konusunda, klasik devrimci bir politikadan söz edebileceğimizi düşünüyorum. Ve benim savım, en önemli niteliği benim anlatımsal diyalektik diye adlandırdığım şey olan bu klasik devrimci politikanın ötesinde olduğumuzdur. Şu kesin ki –aynı klasik anlayışta olduğu gibi– politik mücadeleler, isyanlar, devrimler yapısal etkiler/sonuçlar değil, anlardır ve anı yakalamak, koşulları adlandırmak vs. bize düşer. Ama an, politik mü-

cadeleler toplumsal çelişkileri anlatır/ifade eder ve içine alır. İşte bunun içindir ki bir isyan hem salt tekil hem de aynı zamanda evrensel olabilir. Salt tekil, çünkü o bir andır, arı an ve evrenseldir, çünkü sonuçta bu an genel temel çelişkilerin ifadesidir.

Aynı şekilde –ki bu anlatımsal diyalektiğin başka bir yönüdür– devrimci parti, devrimci örgütlenme işçi sınıfını temsil eder. Böylece Lenin'in, Marksizm'in hakiki kalbini oluşturan şey konusunda sarf ettiği ünlü cümleyle karşılaşıyoruz: "Kitleler sınıflara bölünmüştür, sınıflar partiler tarafından temsil ya da ifade edilir ve partiler liderler tarafından yönetilir."; bu da, son tahlilde, kitlelerin tarihsel eyleminden bazı özel adlara uzanan bir şey verir bize. Büyük bir yöneticinin adı, bir politik sürecin evriminin bütününün simgesel anlatımıdır. Teknik olarak, kitlelerin yaratıcılığı an'ından sınıflar arası çatışkının hakiki bir irdelenişine geçmek için, Lenincilik, Stalincilik, Troçkicilik, Castroculuk, Maoculuk gibi özel adların gücü altına yerleşmemiz gerekir. İşte yine bu yüzdendir ki yönetim

meselesi, politik alanda özel adların yeri meselesi bugün çok önemlidir. Zira kitlelere, sınıflara ve özel adlara ilişkin bu anlayış –ki bu aynı zamanda tekillik ile evrensellik arasındaki ilişkiye, kitlelerin eyleminin mutlak evrenselliği karşısında özel adın tekilliğine ilişkin anlayıştır– çok kuvvetli bir anlayıştır. Yazık ki bu çok muhtemelen doygunluğa ulaşmış, sona ermiştir. O halde bugünkü bahis konum basitçe, politik diyalektiğin anlatımsal olmayan bir anlayışı için, kitlelerin eyleminden özel ada bu türden bir geçişe izin vermeyen bir anlayışın yolunu açmaktır. Bu yeni anlayışta, devrimci politika artık toplumsal çelişkilerin yoğunlaşmasının bir anlatımı, eylemenin ve kolektif eylemi düşünmenin yeni bir tarzıdır.

Böylece, politik süreç nesnel gerçekliğin tekil anlatımı değildir, belli bir anlamda bu gerçeklikten ayrılmıştır. Bir ifade/anlatım değil ayrılık sürecidir. Tıpkı, diyalektiğe ilişkin Platoncu görüşte bir hakikatin kanılardan ayrılmış olması gibi, ya da yine Lacancı anlayış-

ta hakikatin bilgiden ayrı olması gibi. Demek ki bu ne bir çelişki ne de bir olumsuzlamadır, bir ayrılıktır.

Gördüğünüz gibi, hakikatin bir politikasından söz ediyorum, çünkü bir ayrılık politikasının olanağından –gerçek ve mantıksal bir olanaktan– bahsediyorum. Adeta yakılıp yıkılan, ordusuz bir savaş alanı olan güncel politik alanda, temel kavramı, iktidarı ve zenginliği koruyan yasa ve düzen kavramı olan –örneğin liberalizm– gerici/tepkisel (*réactionnaire*) bir politikanın karşısına, temel kavramı kolektif arzu, bir barış ve adalet dünyasına duyulan arzu olacak devrimci bir politikanın çıkarıldığı sıkça görülür. Peki, bugün anlatımsal diyalektik yasanın muhafazakar boyutu ile arzunun yaratıcı boyutu arasındaki ilişkidir. Göstermek istediğim şu: anlatımsal olmayan diyalektiğin alanında, gerçek politik bir hakikat, yasa ile arzunun karşıtlığının ötesinde yer alır. Çok uzak bir noktadan hareket edeceğim. Aslında, mantıksal bir şakadan yola çıkacağım. Varsayalım ki lezzetli meyvelerle, elmalarla, armutlarla, çileklerle, eriklerle düzenli olarak

dolu bir kupanız var... Görebileceğiniz gibi, böyle bir kupa gerçek bir arzunun ilk adımını teşkil eder! Ama bir gün, nedeni bilinmez, kupanın içindekiler tamamen altüst oluyor: Elmaların, armutların, çileklerin ya da eriklerin yanında, çakıl taşlarından, salyangozlardan, çamur topaklarından, ölü kurbağalardan ve deve dikenlerinden oluşan uğursuz bir karışım buluyoruz. Bildiğiniz gibi, bu, bir düzene sokma talebinin ilk adımıdır. Söz konusu olan, beklemeden iyi olanı iğrenç olandan ayırmaktır. Burada sorun bir sınıflandırma sorunudur. İşte şimdi mantıksal şakamın hakiki başlangıcı. Söz konusu dönüşümden sonra bu kupanın içerdiklerinin doğru parçaları tam olarak hangileridir? Bu içeriği arı bir küme olarak kabul edelim. Bu kümenin ögeleri, yani kupanın içerdiklerinin ögeleri açıkça elmalar, çilekler, deve dikenleri, çamur topakları ve ölü kurbağalardır. Bir yandan tanımlanmış bir ada sahip parçalar buluruz. Örneğin tüm çilekleri kapsayan parçayı alalım: Bu kupanın bir parçasıdır, apaçık bir parçası. Aynı şekilde parça olarak tüm ölü kurbağaları da seçebilirsiniz.

Bu iğrenç bir parçadır, ama daha az bir parça değildir, tanımlanmış bir ada sahip bir parçadır. Daha büyük, daha genel bir parça da alabilirsiniz, örneğin, tüm meyveleri içeren parçayı. Yine bu da tanımlanmış bir adla birlikte bir parçadır. Bu tür parçaların dil içinde açık bir yükleme bağlı oldukları söylenebilir, buna dilerseniz yüklemsel bir parça diyelim. Ama öte yandan, çok tuhaf bir çokluk vardır elinizde. İki elmadan, üç deve dikeninden ve kurumuş üç çamur topağından oluşan bir parça ne demektir? Bu hiç kuşku yok ki kupanın içeriğinin bir parçasıdır. Ama bu, yine bir o kadar kesin olarak, adı olmayan, tanımlanmış bir adı olmayan bir parçadır. Bu tür parçaların, alt kümelerin unsurlarının bir listesini yapabilirsiniz, şu var, şu var, bu var diyebilirsiniz. Ama sentetik bir isim elde edemezsiniz, yaptığınız şey sadece bir sayımdan, sıralamadan ibarettir. Gelgelelim, genellikle, bir yasa –yasa denen şey– bu türden bir durumda akla yatkın bir düzenin reçetesidir, eğer böyle bir kupayla uğraşmanız gerekiyorsa. Bir yasa, kolektif yaşam kupasının parçalarının

bazılarını gerçekten var olarak kabul etme yönünde bir karardır. Elbette, en basit çözüm, sadece çilekler, erikler, meyveler, deve dikenleri, çamur gibi tanımlanmış bir ada sahip parçaları kabul etmek ve elmalardan, deve dikenlerinden ve ölü kurbağalardan oluşan karışım gibi hiçbir ad taşımayan parçaları yasaklamaktır. Böylece yasa her zaman, sadece izin verileni ve yasaklananı değil, ama aslında tanımlanmış bir ad altında var olanı, normal olanı ve adlandırılamaz olanı ve dolayısıyla gerçekten var olmayanı, yani pratik bütünlüğün anormal bir parçası olanı da belirler. Bir yasanın sonuçta daima bir varoluş kararı olduğunu belirtmek gereklidir.

Sorun, kolektif bütünün belli bir parçasının yasal anlayış çerçevesi içinde fiili olarak var olmamasından kaynaklanır. Yasa meselesi nihayetinde, hukuki ve klasik bir mesele değil, aynı zamanda ontolojik bir meseledir: Bir varoluş meselesidir. Ve, en sonunda, Foucault gibi konuşursak, bu, dilin ve şeylerin varoluşla ilişkisi meselesidir ki bu da kelimeler ve şeyler arasındaki ilişkiden hareket-

le inşa edilmiştir. Son tahlilde, yasanın alanında yalnızca açık bir betimlemeye cevap veren şey vardır. Öyleyse sorun artık arzunun tarafında ortaya çıkar. Zira tereddüt etmeden, arzunun her zaman, bir anlamda yasa bakımından var olmayan bir şeyin arzusu olduğu söylenebilir. Arzu, yasanın normalliğinin ötesinde yer alan bir şeyin aranışıdır. Hakiki arzunun gerçek nesnesi daima, aynı zamanda bir deve dikeni olan bir elma gibi bir şeydir, bir canavarın/ucubenin arzusu. Peki bu neden böyle? Çünkü arzu normallik vasıtasıyla ve onun ötesinde arı tekilliğin olumlanmasıdır.

Arzu ile yasa arasındaki, farklı varoluş biçimleri arasındaki bu ilişkiye dair çok basit bir matematiksel örnek vardır. Kümeler kuramının çerçevesine yerleşelim –o halde elimizde bir arı çokluk teorisi vardır– ve bir kümeyi, hangisi olduğunun önemi yok, kesinlikle herhangi bir çokluğu düşünelim. İlginç nokta şudur ki, kimi teknik araçlarla, tanımlanmış bir ada sahip bu kümenin bir alt kümesi fikrini oluşturabiliriz. Varoluş ve tanımlanmış ad arasındaki

ilişki meselesi matematiksel kümeler kuramı çerçevesinde bir formalizasyona sahiptir. Daha kesin olarak söylersek, tanımlanmış bir ada sahip olmak açık bir formül tarafından tanımlanmış olmayı belirtir. Bu, 20. yüzyılın en büyük mantıkçılarından biri olan Kurt Gödel'in bir icadıdır. O bu tür alt kümeleri "kurulabilir" bir alt küme olarak adlandırmıştır. Kurulabilir bir alt küme, açık bir betimlemeye karşılık gelen bir kümenin bir alt kümesidir. Genellikle "kurulabilir küme", bir başka kümenin kurulabilir bir alt kümesi olan bir kümedir.

Böylece bize büyük bir yasa diye adlandıracağım şeyin olanağı sunulur. Büyük bir yasa, bir yasanın yasasıdır ya da, dilerseniz şöyle söyleyelim, bir yasanın olanağını gerçekten temsil eden şeyin yasasıdır. Ve böylece, sadece şeylere ve öznelere dayanan bir yasa değil, yasalar için bir yasa olan bu tür yasanın bir çeşit matematiksel örneğini elde ederiz. Büyük yasa kendisini çok basit bir aksiyom biçimi altında gösterir, ki adı, her kümenin kurulabilir olduğunu söyleyen "kurulabilirlik aksiyomu"dur. İşte bu

bir varoluş kararıdır: Var olan tek kümelerin kurulabilir olduğuna karar verirsiniz ve, basit bir formül olarak, varoluş üstüne basit bir karara sahip olursunuz. Tüm kümeler kurulabilirdir, işte bu yasaların yasasıdır. Ve yine bu hakiki bir olanaktır. Tüm kümelerin kurulabilir olduğuna karar verebilirsiniz. Neden böyle? Çünkü, genel kümeler teorisi çerçevesi içinde kanıtlanabilir olan tüm matematik teoremler aynı şekilde kurulabilir kümeler konusunda da kanıtlanabilir. O halde genel olarak kümeler evreninde doğru olan her şey, salt kurulabilir kümelerden oluşan evren için de doğrudur. Böylece –ki bu genel yasa sorusu için çok önemlidir–, tüm kümelerin kurulabilir olduğuna ya da yine her çokluğun yasa tarafından yönetildiğine ve buna rağmen hiçbir şey yitirmediğimize karar verebilecek durumdayızdır: genel olarak doğru olan her şey, eğer uygulaması kurulabilir kümelere daraltılırsa aynı şekilde doğrudur. Eğer hiçbir şeyi yitirmiyorsak, eğer hakikatin alanı kurulabilirlik aksiyomu altında aynıysa, o zaman şöyle bir sonuca varabiliriz: yasa, yaşamın ve düşünce-

nin bir daraltılması değildir; yasa çerçevesinde, yaşama ve düşünme özgürlüğü aynıdır. Bunun matematik modeli, bizim tüm kümelerin kurulabilir olduğunu, yani bir kümenin tüm parçalarının kurulabilir olduğunu, yani tüm parçaların açık bir tanıma sahip olduğunu ileri sürdüğümüz zaman, hiçbir şey kaybetmememizdir. Böylece, hakikatten hiçbir şey yitirmeksizin parçaların genel bir sınıflamasına, ussal bir sınıflamaya –adeta toplumun sınıflanmasına– sahip oluruz.

Burada çok ilginç bir olguya işaret etmek gerekir, saf bir olguya, yani, pratik olarak, hiçbir matematikçinin kurulabilirlik aksiyomunu kabul etmemesine. Bu müthiş bir düzendir, müthiş bir dünyadır: orada her şey kurulabilirdir. Ama bu müthiş dünya, ne kadar tutucu olursa olsun matematikçinin arzusunu uyarmaz. Çünkü matematikçinin arzusu adlandırmanın ve kurulabilirliğin duru düzeninin ötesine gitmektir. Matematikçinin arzusu, matematiksel bir canavar arzusudur. Kuşkusuz bir yasa arzu eder –yasasız matematik yap-

mak zordur– ama yeni bir matematiksel canavar bulma arzusu bu yasanın ötesinde yer alır.

Bu noktada modern matematikçiler klasik teolojiye katılırlar. Kuşkusuz *Romalılara Mektup*'ta Aziz Pavlos'un ünlü metnini bilirsiniz. Yasa ve arzu arasındaki doğrudan bağıntı (*correlation*) orada günah adı altında görünür: "Günahı ancak yasa yoluyla tanıdım. Zira, eğer yasa bana 'açgözlülük yapma!' demeseydi, açgözlülüğü tanıyamazdım." Günah, nesnesini yasanın buyruğundan sonra ve onun ötesinde bulan arzunun bu boyutudur. Bu sonuçta adı olmayan nesneyi bulmak demeye gelir.

Matematiksel örnek özellikle çarpıcıdır. Gödel'den sonra, kurulabilir kümelerin tanımından ve matematikçilerin çoğunluğu tarafından kurulabilirlik aksiyomunun yadsınmasından sonra, matematikçinin arzusu meselesi şu hale geldi: "Kurulabilir olmayan bir küme nasıl bulunur?" Çok büyük politik sonuçları olan zorluk hemen gözünüze çarpar. Zorluk şudur: sınıflamada açık betimlemesi, adı, yeri olmayan matematiksel bir nesne nasıl bulunur;

temel niteliği adı olmamak ve kurulabilir olmamak olan bir nesne nasıl bulunur? Geçen yüzyılın altmışlı yıllarında Paul Cohen, kurulabilir olmayan, yüklemlerin büyük sınıflandırılmasında ne adı ne yeri bulunan bir kümeyi, özgül yüklemi olmayan bir kümeyi adlandırmak, teşhis etmek için karışık ve zarif bir çözüm buldu. Bu, yasanın alanının kendisi –matematiksel alan– içinde, arzunun yasa üzerindeki büyük utkusuydu. Pek çok şey gibi, bu türden pek çok utku gibi, bu da altmışlı yıllarda meydana geldi. Cohen kurulabilir olmayan kümelere "türsel" (jenerik) kümeler gibi harika bir ad verdi. Bu buluş altmışlı yılların devrimci eylemlerinde yerini alır. Bilindiği gibi Marx "türsel insanlığı" (türeyimsel insanlığı-*l'humanité générique*) kendi özgürleşim hareketi içindeki insanlık olarak adlandırır ve "proletarya", "proletarya" adı olumlayıcı biçimi altında türsel insanlığın olanağının adıdır. "Türsel", Marx'a göre insanoğlunun [insani varlığın] evrenselliğinin evrimini adlandırır ve proletaryanın tarihsel işlevi bize insanoğlunun türsel biçimini teslim etmektir.

Böylece, Marx'ın politik hakikati türsellik tarafında yer alır, asla bireysellik (*particularité*) tarafında değil. Biçimsel olarak, söz konusu olan, bir arzu, yaratım ve buluş sorunudur, yoksa kesinlikle bir yasa, zorunluluk ya da muhafaza meselesi değil. Marx için de olduğu gibi, Cohen'e göre, çokluğun, kümelerin arı evrenselliğini doğru tanım ya da açık betimleme tarafında değil, kurulabilir olmama tarafında aramak gerekir. Kümelerin hakikati türseldir.

Şimdi de tüm bunların politik düzlemdeki sonuçlarından bahsedelim. Politik arena kendisini her zaman, bir yandan yasanın ve kurulabilirliğin diyalektik alanı gibi ve öte yandan arzunun ve türselliğin alanı gibi somut durumlarda gösterir. Ama söz konusu olan kesinlikle bir politik bölünme değildir. Hiçbir yerde, yasadan yana olan insanların karşısında kendilerinin arzudan yana olduğunu beyan eden insanlar yoktur. Politik mücadele doğrudan türsellik ile kurulabilirlik arasında bir mücadele değildir. Bu görüş sadece biçimseldir. Aslında yasayı, düzeni, arzuyu, türselliği, kurulabilirliği karıştıran karmaşık bileşimler

vardır karşımızda. Örneğin faşizm tamamıyla yasanın tarafında değildir. Deneysel incelemelerin gösterdiği gibi, faşizm, bütünüyle tikel bir nesne için duyulan arzuya dair özel bir anlayıştan yana olarak yasanın tümden yıkılmasıdır. Ulusal, ırksal olan bu nesne ne kurulabilirdir ne de türseldir. Bazı başka nesnelerin olumsuzlanması, onların tahrip edilmesidir. Sonuç olarak, faşizmde, hakiki özü ölüm olan bir nesneye duyulan mitik arzu vardır. Ve faşizmin gerçeği, türsellik ile kurulabilirliğin özel bir bileşiminden ileri gelen bir ölüm yasası gibi bir şeydir. Klasik anlayışta, devrimci vizyonun hiç de arı arzunun tarafında yer almaması anlamlıdır, çünkü devrimci arzunun içeriği, yasa ile arzu arasında ayrılmış ilişkinin sonunu temsil eden türsel insanlığın gerçekleşimidir. Bu durumda, peşinden koşulan amaç, olduğu haliyle insanlığın yaratıcı olumlanması gibi olacak bir şeye varmak için, yasa ile arzunun kaynaşımı gibi bir şeydir. Böyle bir vizyonun bir yaşam yasası olduğunu söyleyebiliriz. Böylece faşizm ile devrimci anlayış arasındaki klasik çelişki bize, bir yandan

ölüm yasası ve öte yandan yaşam yasası ile birlikte, türsellik ile kurulabilirliğe ilişkin iki farklı bileşim sunar.

Fiili durumumuzu betimlemek için, aslında yasa ile arzu arasındaki diyalektik ilişkiye ilişkin iki büyük paradigmaya başvurmak gerekir. İlk paradigma, olduğu haliyle arzunun yasallığının kesin sınırlanmasıyla, doğru arzuya sınır çekilmesiyle, yasa ile arzunun birliği fikridir. Bu aslında kurulabilirlik aksiyomuna karşılık gelir. Biz bugün kurulabilirlik aksiyomunun, yani var olan arzuların normal arzuların açık adlandırılmasına daraltılmasının boyunduruğu altındayız. Tepkisel anlayış bizzat arzuya ilişkin tepkisel anlayıştır, yasa ile arzunun ezici karşıtlığı hiç de arı bir karşıtlık değildir. Anahtar kavram arzuya karşı yasa kavramı değildir. Bu, tam tersine, –normale dair kuşkusuz çok açık uçlu, ama bazen hayal ettiğimiz kadar geniş olmayan bir anlayışla birlikte– normal arzuların diktatörlüğüdür. Örneğin, temsili demokrasinin yeryüzündeki tüm halkların normal arzusu olduğunu varsayabilirsiniz. İşte bu, *stricto sensu*, politik arzuya dair kurulabilir bir anlayıştır:

Politik figürün tek bir tipi, tüm politik olasılıkların kurulabilir alt kümesi olarak kabul edilir. Ve bütün dünyaya bu devlet biçimini dayatmak için korkunç bir savaşa sürüklenebilirsiniz. Fark edeceğiniz gibi, bunun yasayla hiçbir alakası yok. Gerçekte, bu büyük kargaşalara neden olur. Irak'ta, bu bir yasa ve düzen meselesi değildi, bir kan ve tam bir karmaşa sorunuydu. Ama bu kurulabilir bir seçimdir. Hedeflenen şey, sözde tamamen açık bir politik adın kurulumunu her yerde benimsetmeyi başarmaktır.

İlk konum budur. İkinci konum ise yasadışı ama türsel olan bir şeyin yasasının ötesinde araştırma olarak arzu fikridir. Bu, politik evrenselliğin her zaman yeni bir anlayışın, toplumsal gerçekliğin yeni bir kompozisyonunun geliştirilmesi olduğu fikridir; bu, deyim yerindeyse, kupanın içeriğinin tümden değişmesidir. Bu yeni kompozisyon Beyazlar ile Siyahlar, erkekler ve kadınlar, farklı uluslar, zenginler ve fakirler vs. arasındaki politik değişimin gerçek amacıdır. Tüm bunlar tanımlanmış adların ve açık ayrımların ötesinde gerçekleştirilebilir. Bu fiili/pratik bir

süreçtir, türsel bir şey yaratan politik bir süreç. İkinci anlayışta, politik bir süreç daima türsel bir şeyin yerel yaratımıdır. Cohen'in de düşündüğü gibi, söz konusu olan, yaşamın bütününün türsel olacak parçasını bulmak ya da yaratmaktır. Bu durumda, her zaman, Rousseau'nun özgürlük despotizmi diye adlandırdığı şey olan, ama günümüzde daha çok eşitliğin despotizmi olan bir diktatörlük gibi bir şey vardır. Normal arzular fikrine karşı, sürekli olarak adı olmayanın varlığını olumlayan bir arzuya dair militan fikri desteklemeliyiz. Tarihsel varoluşumuzun ortak parçası olduğu ölçüde, adsız olanın varoluşunu bu tarihsel varoluşun türsel parçası olarak ileri sürmeliyiz. Bu tür bir dönüşümün illa genel ya da bütünsel değil yerel olması olanağıyla birlikte, zamanımızın devrimci anlayışı muhtemelen budur. Bu kesinlikle yasaya karşı arzu değildir. Genel istenç meselesinin bugün politikanın merkezi meselesi olduğunu düşündüğü zaman Slavoj Žižek ile tamamen hemfikirim. Ben sadece sıfatı değiştirmeyi ve normal arzuların karşısına genel istenci değil türsel istenci koymayı önerirdim.

Böylece, benim varacağım sonuç tamamıyla politik olmayacak. Çoğu kez olduğu gibi kendimi arı olanaklar alanında bulduğum zaman, varacağım sonuç poetiktir ve burada büyük Amerikalı şair Wallace Stevens'a başvuracağım. Simon Critchley yakın bir zaman önce Wallace Stevens hakkında *Şeyler sadece oldukları gibidir* başlıklı muhteşem bir kitap yazdı. Bu tipik olarak politik değil poetik bir savdır. Çünkü, politik dünyada, şeyler "sadece oldukları gibi" değildir, hiç de böyle değildirler. Wallace Stevens'ın şiirlerinden birinde şu cümleyi buluyoruz. "En son (*ultime*) inanç bir kurguya (*fiction*) inanç olmalıdır." Ve dolayısıyla, zamanımızın en güç problemi yeni bir kurgu problemidir. Kurgu ve ideolojiyi birbirinden ayırmamız gerekir. Çünkü, genel kural olarak, ideoloji bilime, hakikate ya da gerçekliğe karşıttır. Ama, Lacan'dan beri bildiğimiz gibi, hakikatin bizzat kendisi bir kurgu yapısındadır. Hakikat süreci aynı zamanda yeni bir kurgu sürecidir. Böylece, yeni büyük kurguyu bulmak bir en son politik inanca sahip olmanın olanağıdır.

Aslında, bugün olduğu gibi, dünya kasvetli ve karışık olduğu zaman en son inancımızı parlak bir kurguyla desteklememiz gerekir. Sitelerdeki gençlerin sorunu bir kurgunun bulunmaması sorunudur. Bunun toplumsal bir sorunla alakası yoktur. Sorun, büyük bir inancın dayanağı olarak büyük bir kurgunun bulunmamasıdır. Böylece türsel hakikatlere duyulan en son inanç, türsel istenci normal arzuların karşısına koyma yönündeki en son olanak, türsel hakikatlerde, bu tip olanak ve bu türden olanağa duyulan inanç, işte Bizim yeni kurgumuz bu olmalıdır.

Güçlük kuşkusuz, özel adına sahip olmaksızın büyük bir kurgu bulmak zorunda olmamızdır. Tam olarak kanıtlayamasam da benim kanaatim bu yönde. Geçen yüzyılda, politik alanın tüm büyük kurgusal düzenlenişlerin (*disposition*) kendi adları vardı. Bana göre bugün bizim sorunumuz kurguyu terk etmek değil –çünkü büyük kurgu olmaksızın en son inancımız ve büyük politikamız olamaz–, muhtemelen özel adı olmayan bir kurguya sahip olmaktır. Kitleler, sınıflar, partiler arasında başka bir dü-

zenlemeye, politik alanda başka bir kompozisyona sahip olmak söz konusudur, çünkü büyük bir kurgu her zaman bizzat politik alanın yeniden düzenlenmesinin adı gibi bir şeydir. Sınıf mücadelesi aracılığıyla kitlelerden özel adlara giden büyük komünizm kurgusu politik alanın klasik devrimci kompozisyonun biçimidir. Yeni bir kurgu bulmak, türsel bir şey bulmanın yerel bir olanağına en son inancımızı bulmak durumundayız.

Aynı şiirde, Wallace Stevens kurgu konusunda, bir kurgu olan en son inanç konusunda benzer şekilde şöyle yazar: "Bu mümkün, mümkün, mümkün, bu mümkün olmak zorunda." Bu tam da bizim bugünkü sorunumuz. Bu mümkün olmak zorunda. Yeni bir cesaret sorusu kuşkusuz ortaya çıkıyor. Yeni bir biçim altındaki türsel bir kurgu olan bizim kurgumuzun gerçek olanağını kuşkusuz yaratmak zorundayız. Yeni yerelleşme hiç şüphesiz yeni bir politik cesaret meselesidir. Kurguyu bulmak bir adalet ve umut meselesidir. Ama bir kurgunun olanağı meselesi bir cesaret meselesidir. Cesaret, ne yasaya ne de

arzuya indirgenebilir olmayan bir şeyin adıdır. Sıradan biçimi altında yasa ve arzunun diyalektiğine indirgenebilir olmayan bir öznelliğin adıdır. Fakat bugün, politik eylemin mekanı –politik teorinin, anlayışın ya da temsilin değil, olduğu haliyle politik eylemin mekanı– tam da, yasaya ve arzuya indirgenemeyen, türsel bir şeyin, türsel istenç gibi bir şeyin yerini, yerel yerini yaratan bir şeydir. Bu yer, mekan hakkında, Stevens gibi, mümkün, mümkün, mümkün, mümkün olmak zorunda diyelim. Belki. Yeni kurgumuzun olanağını bulmanın mümkün olacağını umalım, bunu ummak zorundayız.

Böylece felsefenin geleceği, geçmişi gibi, yaratıcı bir tekrardır. Bütün gece vakti boyunca düşüncelerimizi sürdürme işini ebediyen yapmak zorundayız. Geceye değin bu düşünceler arasında, kuşkusuz hiçbiri bizi bugün, politik durumla iç içe geçmiş olanından daha fazla kaygılandırmamaktadır. Bunun da basit bir nedeni vardır: politikanın kendisi, geniş ölçüde, bir tür düşünce gecesinin içindedir. Ama filozof, geceye değin kendi konumunun bir somut hakikatler gecesinin sonucu olmasına katlanamayan filozof, ufka doğru en uzaklarda, haber veren solgun ışıkları seçmeye çalışır.

*

Düşüncenin çürüdüğü/bozulduğu ve adaletsizliğin hem gizli hem de bir o kadar kutsal bir ilke gibi olduğu bir dünyada büyümüş olan, bu çürümeye karşı var gücüyle başkaldıran filozof, paradoksal bir durumda yaşamak zorunda olduğuna şaşıramayacaktır. Demokrasi felsefenin bir koşuludur, ama demokrasinin adaletle doğrudan bir ilişkisi yoktur, ki adaletin, bireysel özgürlüğün çürümüş ve demokratik tatlarından çok uzakta, erdem ile terörün rastlantısal ittifakı diye sunulduğu olur. Fakat adalet, politik alanda hakikatin felsefi adıdır. Böylece üç terimin, yani felsefe, demokrasi ve politikanın düğümü karanlık kalır.

Alain Badiou

ISBN 978-605-62624-3-2

9 786056 262432

2012 218330 AAP

13 TL